العلاقات السياسية الدبلوماسية في المشرق العربي القديم "الزواج السياسي"

الدكتور جباع سيف الدين قابلو
قسم التاريخ
جامعة دمشق

عند استعراضنا للعلاقات الدولية في منطقة المشرق العربي وجواهرها، نفاجئ بمدى التطور الذي وصلت إليه العلاقات بين الدول الواقعة في هذه المنطقة، وإلى أي حد تشابكت علاقاتها فيما بينها. وفي سبيل تعزيز هذه العلاقات، لجأت هذه الدول إلى أساليب مختلفة في عقد المعاهدات وتبادل السفراء والهدايا إلى إجبار القوى الكبرى للقوى الأصغر منها على دفع الجزية وتقديم التسهيلات العسكرية.

والزواج بين أبناء البيوت المالكة كان من الأساليب التي اتبعتها دول الشرق القديم، لتعزيز علاقات الصداقة والتحالف فيما بينها. وهذا النوع من الزواج كان يقتصر عادة على الدول المتساوية فيما بينها من حيث القوة والمكانة، وغالباً ما كان يتبع توقيع اتفاق سلام ينهي حالة حرب بين دولتين متحاربتين.

ونحن في معالجتنا لموضوع الزواج السياسي، سوف نلقي الضوء على أهمّ الزيجات السياسية التي عرفتها منطقة الشرق العربي القديم، ماهي خلفيتها، والمفاوضات التي

عقدت من أجل إتمامها، وإلى أي مدى استطاعت هذه الزيجات من تحقيق أهدافها، أي تعزيز السلام بين البلدين المتصاهرين.

لعلّ أقدم زواج من هذا النوع وصلتنا أخباره هو ذلك الزواج الذي جمع بين الملك الأكادي نارام-سين (٢٢٦٠-٢٢٢٣ ق.م.) مع ابنة أو شقيقة الملك العيلامي[١]، (الذي ربما كان اسمه خيتا). ومن المعلوم أن بلاد عيلام كانت مؤلفة من عدد من دول المدن (زابشالي، أنشان، آمدون، سوزا...الخ)، وتميّزت العلاقات بين هذه البلاد والدول الأكادية بالعداء، فكل الملوك الأكاديين الذي سبقوا نارام سين على العرش الأكادي خاضوا حرباً في بلاد عيلام.

ويبدو أن هذا الوضع استمّر حتى ما بعد عهد نارام سين، فابنه وخليفته الملك شاركاليشاري (٢٢٢٣-٢١٩٨ ق.م.) يذكر في أحد نصوصه أنه تصدّى لهجوم عيلامي على منطقة أكشاك في بلاد الرافدين، وبالتالي يمكن القول: إن هذا الزواج لم يؤدِ إلى النتيجة المرجوّة منه، وقد استمرت هذه العلاقة في عهد ملوك سلالة أور الثالثة[٢].

وهناك أكثر من حالة من هذا العصر تبيّن أن حكّام هذه السلالة حاولوا كسب ودّ العيلاميين، عن طريق تقديم بناتهم كزوجات لحكّام المدن العيلامية المختلفة. والملفت للنظر هنا أن حالات الزواج هذه جرت بعد أن تمكّن ملوك سلالة أور الثالثة من تحقيق انتصارات عسكرية مهمة على هؤلاء الحكّام. غير أنهم لم يتمكّنوا من فرض سيطرتهم على الأرض، ولذلك ربما لجؤوا إلى هذا الأسلوب، ونعود الآن لنذكر بعض الأمثلة على هذه الحالات.

فالملك شولجي وهو الملك الثاني من ملوك هذه السلالة، قدّم ابنته في عام حكمه الثامن كزوجة إلى حاكم مارخاشي، وفي العام الحادي والثلاثين أعطى ابنة أخرى إلى حاكم أنشان، ولكن يبدو أن هذا الحاكم لم يقدّر خطوة الملك الرافدي، إذ إنّ أخبار العام

الرابع والثلاثين من حكم شولجي تخبرنا عن قيامه بتدمير هذه المدينة، ورغم ذلك فقد تجددت العلاقة بين الطرفين ومرة أخرى قام الملك شوسين (٢٠٣٦-٢٠٢٨ ق.م.) بتقديم ابنته كزوجة إلى حاكم هذه المدينة وأرسلها إلى هناك مع هدايا قيّمة، وكان قبل ذلك قد خاض عدة حروب ضد مدن أخرى في عيلام، منها: آدامدون وزابشالي وخو خنوري، إذ ربما أراد شوسين من خطوته هذه شقّ صف المدن العيلامية وكسب حليف له من بينها يساعده في حربه ضدها. وأخيراً فإن الحاكم الأخير من هذه السلالة إيبي سين (٢٠٢٧-٢٠٠٣ ق. م.) أعطى إحدى بناته إلى حاكم زابشالي[٣].

ومن الطريف الإشارة إلى أنه لا توجد بحوزتنا معلومات تشير إلى زواج أي من هؤلاء الملوك من أميرات أجنبيات.

الزيجات السياسية في الألف الثاني ق. م.

يمكن اعتبار الألف الثاني ق. م. عصر الزيجات السياسية الكبرى، وذلك لاعتبارات عدة، أهمها أن هذه الزيجات انتقلت الآن من مجال الدول الصغيرة نسبياً إلى الدول الكبرى.

وقد حفظ أرشيف ماري معلومات وافية عن زواجين سياسيين أحدهما كان ناجحاً (من الناحية العائلية)، في حين لم يلاقِ الزواج الآخر نفس النجاح.

ونبدأ هنا بالزواج الأقدم ونقصد بذلك زواج ولي عهد أشور المدعو يسمح حدد من ابنة ملك قطنا أشخي حدد. وحتى ندرك الغاية من هذا الزواج، لا بد من القول إن مطلع القرن التاسع عشر ق. م. شهد صراعاً طويلاً وعنيفاً بين الدولة الآشورية القديمة وعلى رأسها شمشي حدد الأول (١٨١٠-١٧٨٠ق. م.)، من ناحية ومملكة يمحاض أو حلب وعلى رأسها ياريم ليم الأول من ناحية أخرى. وقد بحث كلا الطرفين المتحاربين عن حلفاء لهما في المنطقة، فدخلت حلب في حلف مع ماري ومدّت نفوذها إلى ألالاخ غرباً قريباً من شواطئ البحر المتوسط، وبالمقابل تحالف

شمشي حدد مع كل من قطنا الجارة الجنوبية ليمحاض، وكركميش جارتها الشمالية، محاولاً وضعها بين فكي كماشة. وفي حين منح كركميش إعفاءات جمركية وحرية التجارة مع بلاده، فإنه بعد احتلاله لماري قام بتعيين ابنه يسمح حدد نائباً عنه فيها وزوجه من ابنة ملك قطنا. ولكن هذا الزواج لم يكن موفقاً، فالرسائل التي تبادلها شمشي حدد مع ابنه يسمح حدد، تشير إلى أن الأخير لم يكن يعامل زوجته معاملة تليق بابنة ملك، وأكثر من ذلك فإنه كان ينوي طلاقها، ولكن الأب حرصاً منه على علاقته مع ملك قطنا، فإنه يطلب من ابنه بأن يعامل زوجته بالحسنى وأن يسكنها في القصر المسمى بقصر النخيل في ماري(٤).

ورغم هذه العلاقة السيئة نسبياً بين الزوجين الملكين، فإن التحالف بين الدولتين لم يتأثر نتيجة لذلك، وبقي هذا التحالف قائما بينهما إلى ما بعد وفاة شمشي حدد الأول، ولكن استمرار هذا التحالف لم يكن باعتقادنا نتيجة هذا الزواج، بقدر ما كان نتيجة لما تمثله يمحاض من تهديد لهما.

أما الزواج الثاني الذي سنعرض له فهو زواج زمري ليم ملك ماري من الأميرة شيبتو ابنة ملك يمحاض، ويمدنا أرشيف ماري بمجموعة من الرُقم التي تبيّن كيف تمّت عملية الزواج هذه.

فمن خلال هذه الرقم، تبيّن أن زمري ليم لم يتزوج من الأميرة شيبتو إلا بعد أن استعاد عاصمة ملكه ماري بعد أن اغتصبها من أبيه الملك شمشي حدد الأول، مما اضطر زمري ليم للالتجاء إلى يمحاض، ويبدو أنه أثناء وجوده في يمحاض تعرّف على الأميرة. كما وتبيّن هذه الرسائل أن زمري ليم لم يتوجّه بنفسه إلى يمحاض وإنما أرسل مبعوثين عنه لإتمام هذا الزواج أي أنه زواجاً بالوكالة. ولكن الوفد الذي ذهب إلى هناك واجهته صعوبات فالتجأ إلى أحد كبار رجالات بلاط ملك حلب ليسهّل مهمته، وهنا نلحظ مفارقة طريفة، وهي أن هذا الشخص كان قد وُعِد قبل بأن تقدم له

مغنية حتى يتدخل في الموضوع. ولذلك نرى وفد ماري يرسل إلى زمري ليم رسالة يستعجله فيها لإرسال هذه المغنية، ولكن الأمر لم ينتهِ بهذه السهولة، فسومونابي والدة ملك يمحاض مريضة جداً، لذلك فإن ملك يمحاض طلب من الوفد: "...اذهبوا فمدني القوية وقصوري، شاهدوها، كلها". ولم يطل الأمر بالملكة الام، إذ سرعان ما توفيت وأعلن الحداد في القصر الملكي، وبعد انتهاء الحداد تم تقديم الهدايا للملك والملكة والأميرة شيبتو. وكانت هذه هدايا عبارة عن حليّ وأثواب متنوعة وأقمشة مختلفة وخراف كثيرة، وهنا نرى ملك يمحاض مهتماً بمكان إقامة العروس فيجيبه الرسل بأنه سوف يكون مكاناً مناسباً، ولم يكتفِ رجال الوفد بذلك، بل سارعوا إلى ماري يطلبون فيها من الملك اختيار بيت أو قصر يكون مناسباً للملكة الجديدة، لأن مرافقي العروس الحلبية سيكتبون تقريراً إلى مولاهم بعد عودتهم(٥).

وتستمر المراسلات بين الوفد وماري إلى ما قبل وصول الوفد مع العروس إلى ماري نفسها، وكما أشرنا آنفاً، فإن هذا الزواج كان ناجحاً، فمن بين وثائق أرشيف ماري، هناك مجموعة من الرسائل تبادلها الزوجان أثناء غياب الملك عن عاصمة ملكه. ويبدو من خلال هذه الرسائل مدى الألفة والمودة التي كانت تجمع بينهما. فالملكة شيبتو كانت تصف نفسها بأنها خادمة مولاها، ففي أحد الرسائل القصيرة التي أرسلتها إلى زوجها نقرأ كل شيء في ماري على ما يرام "المعابد والقصور"، وفي رسالة أخرى تتمنّى لزوجها النجاح الباهر في الحرب، ولاسيما أن يعود إليها سالماً معافى "مسرور القلب"، وبانتظار ذلك ترسل له معطفاً وثوباً تؤكد أنهما من صنع يديها، وتضيف "رجاء أخير أن يضعهما على كتفيه"، وفي بطاقة أخرى تقول له: "إلى مولاي، هكذا (تقول) شيبتو خادمتك"، ونشير هنا إلى أنه كان للملكة شيبتو خاتماً خاصاً بها نُقِشَ عليه "شيبتو، بنت ياريم -ليم، زوجة زمري ليم"(٦).

إن علاقة المصاهرة هذه مع يمحاض لم تفد زمري-ليم كثيراً، فعندما تعرضت ماري لهجوم ملك بابل حمورابي في العامين (١٧٦١-١٧٥٩ ق. م.)، مما أدّى إلى دمارها

نهائياً، فإن ملك يمحاض لم يهب لمساعدة أو نجدة صهره وتركه لمصيره. وهنا لا نستطيع أن نقدم تفسيراً مقنعاً لتقاعس ملك يمحاض عن مدّ يد العون، ولكن ربما رغب هذا الملك بعدم الدخول في مواجهة مع حمورابي البابلي الذي كان في هذا الوقت قد تمكّن من فرض سيطرته على معظم بلاد الرافدين وبدأ بالتطلع إلى خارجها، وباعتقادنا لو وقفت يمحاض إلى جانب ماري لتمكّنا معاً من الوقوف في وجه قوة حمورابي.

إذاً ما حدث في حالة ماري يتناقض مع ما حدث في حالة قطنا، إذ هنا نستطيع القول: إن الزواج لم يكن يشكّل ضمانة لقيام علاقة ودية بين دولتين مختلفتين في المصالح.

العلاقات الأسرية بين البلاطين الحوري -الميتاني والمصري:

من المعلوم أن مطلع القرن السادس عشر ق. م. شهد بداية توسّع الحوريين الميتانيين من شمال بلاد الرافدين نحو شمال سورية ووسطها، وصولاً إلى شواطئ بحر المتوسط غرباً. وبعد ذلك بقليل (بحدود العام ١٥٧٠ ق. م.) تخلّصت مصر من حكم الهكسوس، وبدأت سياسة توسعية خارجية نشيطة قادها ملوك الأسرتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة، استهدفت فرض النفوذ المصري على سورية، منعاً لأي تهديد مستقبلي تتعرض له مصر يكون مصيره من هنا.

وانطلاقاً من ذلك، كان لا بدّ من وقوع صدام بين هاتين القوتين الكبيرتين، وبدأت أول المواجهات في عهد الملك المصري تحوتمس الأول (١٥٢٨-١٥١٠ ق. م.)، الذي وصل في حملة العام السادس من حكمه إلى كركميش على الفرات، وانتصر هنا على قوات عدوة كانت تتأهب لمواجهة المصريين، وكرّر هذه الحملة تحوتمس الثالث (١٤٦٨-١٤٣٦ ق. م.)، الذي اجتاز نهر الفرات ملاحقاً القوات الميتانية. ويبدو أن الملك الميتاني فضّل عدم الدخول في مواجهة مباشرة مع القوات المصرية، فانسحب بقواته إلى عمق بلاده، حارماً بذلك تحوتمس الثالث من تحقيق نصر كان سيفتخر به

كثيراً. ولكن العلاقة بين الدولتين المتنافستين بدأت بالتحول إلى علاقة تحالف مع تصاعد القوة الحثية التي أصبحت تشكل خطراً يهدّد مصالحهما معاً، فنراهما يسارعان في عهد الملك تحوتمس الرابع (١٤١٣-١٤٠٥ ق. م.)، وأرتاداما الميتاني، لعقد اتفاق سلام بينهما توّج بزواج جمع بين الملك المصري وابنة الملك الميتاني، والتي أُعطيَت عند وصولها إلى مصر اسماً مصرياً هو "موت مويا"، والتي ربما باتت والدة فرعون مصر المقبل امنحوتب الثالث. وخبر هذا الزواج يرد في الرسالة EA29، من رسائل العمارنة(٧).

ولم تقتصر علاقة المصاهرة بين هذين البيتين الملكيين على هذا الزواج، فامنحوتب الثالث (١٤٠٥-١٣٦٧ ق. م.)، تزوج من عدة أميرات ميتانيات كانت أولهما الأميرة غيلوخيبا ابنة ملك شاتارنا وشقيقة الملك المقبل توشراتا، وكثيراً ما يتردّد اسم هذه الأميرة الميتانية في الرسائل التي بعثها الملك توشارتا إلى امنحوتب الثالث أثناء مفاوضات زواج الملك المصري من الأميرة تادو خيبا بنت توشراتا. وأخبار هذه المفاوضات نقرؤها في عدد من رسائل العمارنة منها الرسائل ذات الأرقام (١٩ - ٢٢-٢٤) وغيرها.

وهنا سنحاول أن نعرض لمقتطفات من الرسائل التي يرد فيها خبر العلاقات الأسرية بين البيتين الملكيين.

الرسائل الأولى التي تبادلها الملك الميتاني توشراتا مع الملك المصري امنحوتب الثالث، تبدأ كالعادة بطمأنة الملك المصري عن أحواله خاصة وأحوال بلادة عامة. وبنفس الوقت يسأل الملك المصري عن أحوال شقيقته غيلوخيبا: "(إلى) نيبموريا ملك مصر أخي، أقول: هكذا يقول توشراتا ملك ميتاني أخوك: فلتكن بخير مع غيلوخيبا شقيقتي. فلتكن بخير في بيتك، مع نسائك، مع أبنائك، مع قادتك مع فرقتك العسكرية، مع خيولك ، مع عرباتك، فيلكن كل شيء جيد في بلادك...، انظر عربة واحدة

حصانين، غلام واحد، فتاة واحدة، من جزية بلاد خاتي أرسل إليك...، وكهدية لغيلو خيبا شقيقتي: عقد واحد من الذهب، حلق ذهبي، "ماشو" واحد من الذهب، قارورة واحدة من الحجر، زيت ممتاز، أنا أرسلت" EA17.

وأما فيما يتعلق بابنة توشراتا الأميرة تادو خيبا، فقد بدأ الأمر عندما أرسل امنحوتب الثالث إلى توشراتا يطلب منه أن يُرسِل إليه ابنته ليتّخذها زوجة له. ويرد أخبار هذا الطلب في رسالة ردّ بها توشراتا على امنحوتب الثالث، ويطلب فيها مقابل شقيقته كمية كبيرة من الذهب "عندما أرسل أخي مبعوثه (رسوله) ماني، قال أخي "أرسل لي ابنتك من أجل أن (تكون) زوجتي. من أجل أن تكون سيدة مصر.

"أنا لم أكدر قلب أخي، ولكن قلت (كما يقول الأصدقاء): "أنا سأنفّذ ذلك"، وهي، التي طلبها أخي، أنا أريتها لماني وهو تفحصها، وعندما رآها، امتدحها كثيراً، دع عشتار وأمون يجعلان منها كما يرغب قلب أخي...، وأنا أطلب من أخي كمية كبيرة من الذهب وأقول: "أكثر من أبي (وهنا إشارة إلى غيلوخيبا) فليخصّص لي أخي وليرسل لي" (EA19)، وفي مكان آخر من نفس الرسالة نرى إصرار توشراتا على الذهب "وأنا قلت أيضاً ما يلي: الذهب الذي يرسله أخي، فليرسله كثمن (مهر) للعروس وهكذا فليرسل أخي الذهب بكميات كبيرة جداً، بدون وزن فليكن ما يرسله أخي، وليرسل أخي ذهباً من أجل (تادو خيبا) أكثر مما لأبي (من أجل غيلوخيبا) لأنه في بلاد أخي هو (أي الذهب) كثير (كالرمل)" EA19.

ويبدو أن توشراتا لم يكن يرغب بإنهاء هذه المفاوضات بسرعة وقبل أن يطمئن إلى وصول الذهب إليه، لذلك نراه يخبر امنحوتب الثالث في رسالة أخرى أنه سوف يرسل إليه رسول مع الرسول الذي كان الملك امنحوتب الثالث قد أرسله إلى توشراتا "خلال ستة أشهر سأرسل غيليا رسولي، وماني رسول أخي. أنا سأعطي زوجة لأخي وعندها سيراها أخي فإنه سيكون مسروراً جداً، وسيجد أنها توافق رغبات قلبه"

EA20. وبعد انتهاء مفاوضات الزواج الطويلة وصلت تادو خيبا إلى مصر محملة بهدايا ثمينة جداً نجد تفاصيلها في الرسالتين 24-22.

ولكن حدث ما لم يكن بالحسبان، فما إن وصلت الأميرة الميتانية إلى مصر، حتّى توفي الملك امنحوتب الثالث، لذلك نرى توشراتا يسارع إلى إرسال رسالة تعزية إلى أرملته الملكة تي، ويعتبر بنفس الوقت ابنته زوجة لخليفة امنحوتب الثالث ابنه الملك امنحوتب الرابع.

ونشير أخيراً إلى أنه لم تقم أي حرب بين الدولتين الميتانية والمصرية بعد تحوتمس الرابع وإن كنا على قناعة بأن السبب في ذلك لا يعود إلى علاقة المصاهرة التي ربطت بين البيتين الملكيين، بقدر ما كان السبب وراء ذلك يعود إلى أسباب سياسية خارجية وأخرى داخلية، فتعاظم القوة الحثية في آسية الصغرى وتهديدها للدولة الميتانية في عقر دارها، وما نتج عن ذلك من ضعف أصاب الميتانيين من ناحية، وللوجود المصري في سورية من ناحية أخرى، إلى جانب انشغال امنحوتب الرابع أخناتون بثورته الدينية، كل ذلك أدّى إلى توقف الحرب بين الطرفين وعقد السلام بينهما، وإن كان من دور لهذه المصاهرة بين الطرفين، فإن هذا الدور انحصر في تعزيز هذا السلام.

العلاقات بين البلاطين الكاشي والمصري:

لا توجد دلائل على وجود أي شكل من أشكال الصراع أو المنافسة بين الدولة الكاشية في بابل ومصر الفرعونية(٨). ويبدو أن السبب في ذلك يعود لعدم وجود أي مبادرة من قبل الملوك الكاشيين لمدّ سيطرتهم إلى مناطق النفوذ المصري في سورية. فالدارس للتاريخ الكاشي على امتداد قرونه الأربعة تقريباً لا يرى أي محاولة من هؤلاء الملوك لخوض أي حرب في المنطقة السورية، باستثناء ما يذكر من أن الملك قدشمان خاربي (نحو ١٤١٠-١٣٨٦ق. م.)، قد قضى على السوريين(٩)، "من مشرق

الشمس إلى مغربها". وربما كان لذلك أسبابه والتي منها أن الكاشيين في بابل كـانوا بالأصل يشكّلون طبقة حاكمة أجنبية، وبالتالي كان همهم الأول الحفاظ على حكمهم في بابل نفسها، والأمر الثاني الذي ربما منع الكاشيين من التقدم فـي سـورية، هـو أن الطريق الرئيسة المؤدية من بلاد الرافدين نحو سورية كانت تخضع لطـرق معاديـة لهم. فمن المعلوم أن هذه الطريق كانت تنطلق من بابل شمالاً نحو إيمـار (مسـكنة)، ومن هناك تعبر شمال سورية عرضاً ومن ثم تنحدر جنوبـاً نحـو وسـط وجنـوب سورية(١٠). وكما نعلم، فإن منطقة شمال بلاد الرافدين والشمال السوري كانت في هذا الوقت خاضعة للسيطرة الحورية الميتانية، أي أن طريق الفاتحين من بلاد الرافديـن نحو سورية، كانت خاضعة لقوة معادية للكاشيين، وبالتالي فإن التدخل فـي الشـؤون السورية كان يعني الدخول في حرب مع أقوى قوتين كانتا موجودتيـن فـي منطقـة المشرق العربي القديم في ذلك الوقت، أي القوة المصرية والقوة الحوريـة المتيانيـة، وهذا ما كانت بابل الكاشية عاجزة عن فعله. وخلال القرنين الرابع عشـر والثـالث عشر ق. م. حلّ الحثيون محل الحوريين الميتانيين وبالتالي بقيت هذه المنطقة مغلقـة أمام الكاشيين.

إن ما ذكرناه آنفاً من عدم وجود منافسة مصرية -كاشية على النفوذ في سورية، دفـع بالعلاقة بين البلدين لتأخذ منحى سلمياً وإن أول لقاء جمع بين ملكين مـن الدولتيـن المصرية والكاشية، كان ذلك اللقاء الذي جمع بيـن الملـك الكاشـي كـارا إنـداش والمصري تحوتمس الثالث أثناء حملة هذا الأخير ضد الحوريين المتيانيين التي أشـرنا إليها آنفاً، وأما أول مصاهرة جمعت بين البيتين المالكين فكانت تلك التي جمعت بيـن ابنة كوريجا لزو الأول وامنحوتب الثالث، ويبدو أن الملك الكاشي اعتبر ذلك نجاحـاً سياسياً كبيراً، ولكن الواقع ربما كان غير ذلك، فابنة الملك الكاشي تحولت إلى مجـرد امرأة في حريم مصر.

وقد تغيّرت هيئة هذه الأميرة إلى درجة لم يتمكّن معها رسل شقيقها قدا شمان انليـل الأول من التعرف عليها عندما زاروها في مصر، الأمر الذي سنتعرض له فيما بعد.

لقد حفظ أرشيف العمارنة مجموعة كبيرة من الرسائل أرسلها الملكان قداشمان أنليل الأول وبورنا بورياش الثالث إلى كل من امنحوتب الثالث وامنحوتب الرابع أخناتون، ومعظم هذه الرسائل يتعلق بطلب الملكين الكاشيين الذهب من مصر إلى جانب أمور تتعلق بالزواج بين البيتين الملكيين.

فقداشمان انليل الأول كان قد أرسل ابنته إلى مصر كزوجة لامنحوتب الثالث، وبالمقابل فإنه طلب من ملك مصر أن يرسل إليه أميرة مصرية ليتزوجها، ولكن ملك مصر ردّ بأنه لم يسبق أن تزوجت أميرة مصرية من أجنبي، وهنا سنذكر بعض التفاصيل المتعلقة بهذه المسألة، كما تعكسها لنا رسائل العمارنة.

في الرسالة الثالثة من رسائل العمارنة نقرأ ما يلي: "فيما يتعلق بالفتاة، ابنتي، وبشأن الزواج الذي كتبت عنه، الفتاة كبرت، وهي مناسبة للزواج. أرسل (من أجلها) وليأخذوها (إلى مصر) EA3.

ولكن عندما طلب قداشمان انليل الأول أميرة مصرية للزواج، كان رد امنحوتب الثالث الاستغراب وربما الاستنكار "انظر...عندما أنت أخي، عندما لا تسمح لابنتك بالزواج بهذا الشكل أنت تكتب لي قائلاً: منذ القدم لم تتزوج ابنة ملك مصر لأحد" (أنا أجيب): لماذا تقول ذلك؟ أنت الملك وأنت تستطيع أن تتصرف كما يحلو لك. إذا أنت أعطيت (الابنة) من يقول أي شيء (أي من يستطيع أن يقول أي شيء ضد ذلك)، بما أنك أنت كتبت لي هذا الجواب، أنا أكتب لأخي ما لي: توجد بنات كبيرات ونساء جميلات (في مصر).

"إذا كانت هناك أي امرأة جميلة (برأيك) أرسلها، من سيقول "هي ليست ابنة ملك مصر". "ولكن أنت لم ترسل ولا واحدة، ألم تبحث أنت عن الأخوة والصداقة عندما تكتب بشأن الزواج حتى نكون أقرب إلى بعضنا البعض؟ والآن أنا من أجل الهدف من أجل الأخوة والصداقة، حتى نكون قريبين من بعضنا البعض كتبت لك عن هذا

الزواج، لماذا لم يرسل لي أخي زوجة؟ حقاً إذا أنت لم ترسل لي زوجة، هل من المفروض علي عند ذلك، مثلك، أن لا أرسل زوجة لك؟ كلا ابنتي هنا، وأنا لن أمنعها عنك" EA4.

تبيّن لنا هذه الرسالة مدى الأهمية التي كان يعلقها الملك الكاشي على زواجه من أي امرأة مصرية، المهم أن تكون مرسلة من قبل الملك المصري. ولا يهم أكانت أميرة أم لا، فمن سيعلم في بابل أن هذه المرأة هي أميرة أم لا؟ المهم أن تكون جميلة. ولكن مجرد إرسال مثل هذه المرأة من قبل الملك المصري، كان سيعزز من مكانة الملك البابلي في نظر شعبه من جهة وسيرفع من مكانته أمام حكام الدول الأخرى. وعلى العكس من ذلك، فقد اعتبر امنحوتب الثالث ذلك مهيناً بالنسبة للمصريين عامة وللأسرة المالكة خاصة والتي كانت تضع نفسها فوق كل الأسر المالكة الأخرى في منطقة المشرق العربي القديم.

وفي نفس الرسالة نقرأ مطالبة قداشمان انليل الأول بإرسال الذهب إليه من أجل إتمام مشاريعه العمرانية "وفيما يخص الذهب، الذهب بكثرة، فقط بكثرة وبقدر ما يمكن، والذي كتبت لك من قبل أن يصلك مبعوثك إلي، الآن بسرعة، في هذا الفصل في شهر تموز أو آب، أرسله، من أجل أن أتمكّن من إنهاء العمل الذي أنجزه". وفي موضع آخر من هذه الرسالة يهدّد الملك الكاشي ملك مصر بأنه إن لم يرسل الذهب في الوقت الذي يريده فإنه لن يقبله منه ولن يعطيه ابنته كزوجة له"...وإذا لم ترسل الذهب في شهر تموز أو آب ولم ينجز المشروع الذي بدأت بتنفيذه، فلماذا ترسل شيئاً بعد ذلك؟ لأني أكون قد انتهيت من إنجاز هذا المشروع الذي بدأت بتنفيذه؟ ولو أرسلت بعد ذلك ٣٠٠٠ وزنة من الذهب سأرفض استلامها وأعيدها إليك، ولن أعطيك ابنتي زوجة لك" وكنا قد أشرنا إلى شقيقة الملك الكاشي التي كانت قد أرسلت كزوجة إلى امنحوتب الثالث، ولكن يبدو أن هذه الأميرة الكاشية تحوّلت إلى مجرد رقم في حريم هذا الملك الضخم. وقد دارت نقاشات حول مصيرها في المراسلات التي جرت بين هذين

الملكين، فالملك الكاشي يشتكي من أن رسله لم يتمكنوا من التعرف على شقيقة سيدهم، إلا أن الملك المصري يتّهم الملك الكاشي بأنه لم يرسل المبعوثين الذين كان بإمكانهم التعرف إليها من خلال معرفتهم المسبقة بها، وبأن رسله هؤلاء ليسوا على قدر من المسؤولية التي كلفهم بها الملك. وهنا مقطع من رد أمنحوتب الثالث على احتجاج قداشمان انليل الأول "قداشمان انليل ملك كاردونياش أخي أقول: حقاً أنا استلمت رسالتك التي كتبتها لي بشأنها وتحديداً: أنت ترغب بالزواج من ابنتي رغم أن أختي التي أعطاك إياها والدي، توجد عندك، ولكن لم يرها أحد، أحية أم ماتت، هذه كلماتك التي كتبتها على لوحتك. ولكن متى ترسل لي رجلاً من حاشيتك، يعرف أختك، ويستطيع التكلم معها ويجدد التعرّف بها، وأنت كتبت لي: أنت قلت لمبعوثي ، عندما وقفت كل نسائك معاً أمامك: انظر إلى سيدتك التي تقف أمامك، إلا أن رسلي لم يعرفوها، هل من الممكن أن تكون أختي أصبحت هكذا؟ لماذا لا ترسل أنت رجلاً من البلاط، كان من الممكن أن يقدم تقريراً موثوقاً و(يوصل إليك) تحية من أختك التي هي بصحة جيدة، وتأمر بأن يأتي وينظر إلى بيتها وإلى علاقتها مع الملك" EA1.

العلاقة بين البلاطين الحثي والمصري:

لقد كانت سورية منطقة الالتقاء بين المصريين والحثيين، فكلتا الدولتين كانت ترغب في فرض هيمنتها عليها لما كان لها من مكانة استراتيجية في اقتصاديات العالم القديم.

وقد بدأ الحثيون محاولاتهم لفرض سيطرتهم على شمال سورية في عهد مملكتهم القديمة، وخاض كلا من خاتوشيلي الأول ومورشيلي الأول حروباً كثيرة في هذه المنطقة، في الوقت الذي كانت فيه مصر خاضعة لحكم الهكسوس. ولكن الحثيين فشلوا في استغلال النصر الذي حققوه في عهد ملكهم مورشيلي الأول في حملته عام ١٥٩٥ ق.م. والتي كان من نتيجتها إضعاف مملكة يمحاض سيدة شمال سورية إلى حد بعيد، وذلك بسبب الصراع على العرش في العاصمة خاتوشا، هذا الصراع الذي

نشب بين أفراد البيت المالك عقب اغتيال مورشيلي الأول، وعاد الحثيون لينكمشوا داخل حدودهم في آسية الصغرى[١١].

ونعلم كيف سارت الأمور بعد ذلك سواءً بالنسبة للدولة الحثية أو بالنسبة لشمال سورية، فالحثيون وخلال القرنين التاليين كان همهم إعادة بناء دولتهم، في حين أن الشمال السوري خضع أولاً للميتانيين، ومن ثم دار صراع عنيف بين هؤلاء الميتانيين والمصريين في سبيل فرض السيادة على سورية. وكما قلنا آنفاً فإن الصراع توقف في عهد تحوتمس الرابع (١٤١٣-١٤٠٥ق.م.)، وذلك عندما بدأ يلوح بالأفق مجدداً خطر الحثيين في عهد دولتهم الحديثة. ومما يؤكد أن الحلف بين الطرفين كان في جانب منه موجّه ضد الحثيين، إن الملك توشراتا أرسل إلى امنحوتب الثالث هدية، هي جزء من الغنائم التي حصل عليها من حروبه مع الملك الحثي شوبيلوليوما (١٣٨٠-١٣٤٠ق.م.)، ولكن رغم هذه النكسة التي تعرضت لها مشاريع الملك الحثي، إلا أنه لم ييأس وتابع عملياته الحربية في سورية وضد الميتانيين إلى أن تمكّن من إيجاد مواطن له هنا، مستغلاً عدم تحرك امنحوتب الثالث نحو سورية[١٢].

ويبدو أن العلاقة بين المصريين والحثيين لم تصل في هذه المرحلة إلى حد الاصطدام المسلّح، وهذا ما نستنتجه على الأقل من رسالتين من رسائل العمارنة، وجههما شوبيلوليوما وابنه زيكار إلى امنحوتب الرابع.

فشوبيلوليوما كتب ما يلي: "الآن بعد أن جلس أخي على عرش أبيه، وبما أنه أنا وأبوك تبادلنا الهدايا، كذلك أنت وأنا سنكون الآن أصدقاء مخلصين...، انظر: تمثالين ذهبيين، وليكن أحدهما واقفاً والآخر جالساً، وتمثالين لامرأتين من الفضة وقطعة كبيرة من اللازورد" فليرسل لي أخي" EA41.

أما زيكار فقد أرسل إلى امنحوتب الرابع أخناتون، مخاطباً إياه بصيغة والدي وسيدي. وصيغة التخاطب هذه كانت متداولة بين حكام الدول التي تقف على قدم المساواة،

وعندما يكون أحد الملكين أصغر من الآخر: "فليكن سيدي، أبي في كل شيء بخير متى جاء رسلك إلى بلاد خاتي آخر مرة؟... وأنا أريد ذهباً، هكذا أبي أرسل ذهباً، وكل ما ترغب به أنت أبي، سيدي، اكتبه لي وأنا أرسله لك" EA44.

بعد موت امنحوتب الرابع أخناتون حاولت مصر العودة إلى سورية ولكن الأمور لم تستقم لهم فيها إلا مع بداية حكم الأسرة التاسعة عشرة، وبعد الحروب الطويلة التي خاضها الملوك المصريون الأول من هذه الأسرة في سورية: حورمحب وسيتي الأول ورعمسيس الثاني(١٣).

وأما علاقة المصاهرة بين البيتين المالكين، فلدينا أخبار محاولتين لإقامة مثل هذه العلاقة. الأولى لم يكتب لها النجاح والثانية تمّت وكُرِّسَت لها نصوص كثيرة في مصر.

الحالة الأولى: وهي التي تستدعي انتباه الباحثين أولاً من حيث طبيعتها وثانياً من حيث صحتها، فبعض الباحثين يشكّك في وجود المحاولة أصلاً هنا ولا بد من الإشارة إلى أن أخبار هذه المحاولة ترد في الوثائق الحثية فقط، في حين لا يرد أي ذكر لها في أي من الكتابات المصرية الكثيرة، وعلى ذلك يشكّك الكثير من الباحثين (وخصوصاً المصريين منهم) في صحة الرواية الحثية.

والآن، ما هي المعلومات التي تقدّمها لنا المصادر الحثية عن هذا الموضوع.

ملخص الأمر، أنه بعد وفاة الملك المصري توت عنخ آمون أرسلت أرملته أنخس ابنا آمون إلى الملك الحثي شوبيلوليوما تطلب منه أن يرسل لها أحد أولاده لتتزوجه وليكون ملكاً على مصر، لأنها لا ترغب بالزواج مَن أحد خدمها (أي من المصريين). فتشكك الملك من هذا الطلب وأرسل ليتأكد من الموضوع.

فأكّدته الأرملة المصرية عاتبة عليه تشكيكه في نواياها، وأخيراً أرسل الملك الحثي أحد أبنائه إلى مصر. ولكن هذا الأخير قُتِلَ قبل وصوله إليها مما أثار حزناً شديداً لدى والده وجدّد الحرب بين الدولتين.

وكما أشرنا آنفاً، فإن أخبار هذه المحاولة تردنا من المصادر الحثية فقط، وأهم هذه المصادر هي: نص الرسالتين اللتين أرسلتها الملكة المصرية أنخس ابنا أمون الموجودة في أرشيف العاصمة الحثية خاتوشا...

كما أن أخبار الرسالتين اللتين أرسلتهما هذه الملكة ورد ذكرهما في ما يسمى "أعمال شوبيلوليوما" والتي تنسب إلى ابنه مورشيلي الثاني، وأيضاً في نص "الصلاة في زمن الوباء" والعائدة لعهد هذا الملك(١٤).

وحسب نص "أعمال شوبيلوليوما"، فإن الملك الحثي وأثناء حروبه في وسط سورية تلقى رسالة من ملكة مصر التي يسميها النص داخاموناوس كتب فيها ما يلي: "زوجي مات، ولا يوجد عندي ولد، ولكن عندك وكما يقولون أولاد كثر، إذا كان ممكناً أن تعطيني واحداً من أبنائك ليصبح زوجي. أنا أبداً لن أختار خادمي ولن أجعل منه زوجاً لي...أنا أخشى مثل هذا العار". طبعاً شوبيلوليوما استغرب هذا الطلب الذي لم يسمع بمثله في حياته، فدعا كبار مستشاريه الاجتماع للنظر في هذا الطلب، وفي نهاية الاجتماع تقرّر إرسال أحد كبار الموظفين "مدير القصر" إلى مصر ليستجلي حقيقة الأمر وليتأكد من أن المصريين لا يخدعونه، بحيث يستدرجون ابنه إلى مصر ليقتلوه، وبعد عدة أشهر، عاد "مدير القصر" إلى مصر ومعه مبعوث مصري هو السفير خاني حاملاً رسالة أخرى إلى شوبيلوليوما تؤكّد فيها طلبها السابق، وأنها لا تخدع الملك الحثي وأنها حقيقة لا تملك أولاداً من زوجها المتوفى، "لماذا تقول أنت هم يخدعونني في هذا الأمر؟ لو كنت أملك ولداً هل كنت كتبت لك عن عار يخصني أنا ويخص بلدي إلى بلد غريب. أنت لن تثق بي حتى أنك تحدثت لي عن ذلك. ذاك الذي

كان زوجي مات. وأنا لا أملك ابناً، أنا لن آخذ خادمي أبداً ولن أجعل منه زوجاً لـي. أنا لم أكتب إلى أي بلد آخر. فقط لك أنا كتبت. هكذا يقولون: أبناؤك عددهـم كبـير اعطني واحداً منهم هو سيكون زوجي، وفي مصر سيكون ملكاً"، بعد ذلك يـرد فـي حديث شوبيلوليوما مع المبعوث المصري والذي يبرّر من خلاله شكوكه فـي نوايـا المصريين متخذاً من الحرب بين الدولتين سبباً لذلك "أنا شخصياً كنت صديقكم ولكـن أنتم فجأة ألحقتم بي الأذى. أنت (المصريون) {أتيتم} وهاجمتم رجل كينزي (قـادش) الذي أنا {حررته (؟)} من ملك أرض حوري، عندما سمعت أنا عن ذلـك، أصبحـت شريراً، وأرسلت فرقي إلى الأمام مع العربات والقادة. وهكذا هم ذهبـوا وهـاجموا أراضيكم في بلاد عمقي. وعندما هاجموا بلاد عمقي والتي هي بلادكم، أنتم على مـا يبدو خفتم (ولذلك) قررتم أن تطلبوا مني ابني، وبهذا الشكل كان سـيصبح رهينـة. ولكنكم لم تكونوا لتجعلوا منه أنتم (ملكاً)". ومن ثم يردّ المبعوث المصري على الملـك الحثي قائلاً: "آه ياسيدي...لو أننا نملك (ابناً للملك) هل كان من الممكن أن نأتي إلـى بلد غريب؟ هل كان من الممكن أن نطلب سيداً لنا؟ تب خورورياس (توت عنخ آمون) الذي كان سيدنا مات، ولا يوجد عنده ولد. زوجة سيدنا وحيدة. نحن نبحث عن ابـن سيدنا (الملك الحثي) من أجل جعله ملكاً في مصر. ومن أجل المرأة، سـيدتنا، نحـن نبحث عنه كزوج لها. إضافة إلى ذلك (خذ بعين الاعتبار) نحن لم نتوجه إلى أي بلـد آخر. فقط جئنا إلى هنا والآن، يا سيدنا اعطنا ابنك".

وتتابع "الأعمال" فتقول إنّ الملك الحثي طلب لوحاً قديماً كان مكتوباً أن الإله تيشـوب إله العاصفة عند الحثيين أخذ في غابر الأيام أناس كم كوروستاما وهم أبنـاء خـاتي ونقلهم إلى مصر وجعل منهم مصريين. وربما يشير هذا إلى علاقات قديمـة سـابقة لعهد شوبيلوليوما كانت قائمة بين المصريين والحثيين، هذا إذا لم نأخذ بمـا يطرحـه بعض الباحثين من أن الأسر التي حكمت مصر كانت في أصولها غير مصرية، هـذا

الطرح الذي لا يجد أي سند علمي حقيقي يدعمه. وفي ختام نص الأعمال يؤكد الملك الحثي على رغبته في أن تستمر الصداقة بين مصر وخاتي قائمة(١٥).

إلى هنا ينتهي نص "أعمال شوبيلوليوما" كما دُوِّنَ في عهد ابنه مورشيلي الثاني، دون الإشارة إلى أن الملك الحثي قد أرسل ابنه إلى مصر. ولكن الوثائق الأخرى التي أشرنا إليها آنفاً تشير إلى مقتل الأمير الحثي من قبل أناس مصريين.

ولكن مجمل هذه النصوص تتضمن إشكالية تتعلق بالوقت الذي مات فيه توت عنخ آمون والزمن الذي وصلت فيه الرسالة إلى مصر ومن ثم سفر المبعوث الحثي وعودته مع المبعوث المصري. فمن المعلوم أن توت عنخ آمون توفي في فصل الربيع.

وطبقاً (للأعمال)، فإن الرسول الحثي عاد إلى الملك الحثي مع المبعوث المصري الذي أحضر الرسالة الثانية أيضاً في فصل الربيع ولكن من المؤكد أنه ليس نفس الفصل الذي توفي فيه توت عنخ آمون وإنما الربيع التالي. وبالتالي يمكن الافتراض أن أرملته كانت تعتبر نفسها وخلال هذا العام ملكة مصر الشرعية. وبما أنه كان هناك مبعوث مصري شارك في مفاوضات الزواج هذه، فإنه يمكن الافتراض أن هذه المفاوضات كانت ذات طابع رسمي.

ولكن كيف نظر كبار القادة المصريين إلى هذه المفاوضات وعلى رأسهم إيا (آي) (والذي كان يصوّر في مقبرة توت عنخ آمون على أنه فرعون مصر الجديد على اعتبار أنه هو الذي أشرف على عملية دفن الفرعون المتوفى، هذه العملية التي جرت بعد سبعين يوماً من وفاته).

بالتأكيد أن هؤلاء القادة لم يكونوا راضين عن هذه المفاوضات وربما كان آي وقائد الجيش حور محب وراء عملية اغتيال الأمير الحثي قبل وصوله إلى مصر، لما كان

يعنيه وصوله إليها بالنسبة إليهما من فقدانهما لكل من تطلعاتهما في الوصـــول إلـى العرش المصري بعد وفاة الملك الشاب توت عنخ آمون .

لقد وضعت عملية اغتيال الأمير الحثي قبل وصوله إلى مصر حداً لفترة مـن السـلم سادت العلاقات بين الدولتين المصرية والحثية، إذ سرعان ما تجدّدت المعارك بينــهما مع تقدّم قوات الحثي شوبيلوليوما في وسط سورية، وكانت ذروة الصدام بين الدولتيـن معركة قادش بحدود العام ١٢٨٥ق. م. وبما أن هذه المعركة لم تنتــه إلـى نتيجـة حاسمة، وبسبب تعاظم القوة الآشورية التي اعتبرها الطرفان تهديداً لمصالحهما فـــي سورية، وبسبب الأوضاع الداخلية غير المستقرة في الدولة الحثيــة، بعـد أن عـزل خاتوشيلي الثالث، ابن أخيه أورخي تيشوب عن العرش الحثي وجلس مكانه، وأخــيراً بداية ظهور ما يسمى في التاريخ شعوب البحر التي أصبحت خطراً يـــهدد الدولتيـن المصرية والحثية، كل هذه الأسباب جعلت الدولتين تتجهان لعقد اتفاق سلام بينهما عام ١٢٧٠ق.م. ودعم هذا الاتفاق بزواج ابنة الملك الحثي خاتوشيلي الثـالث مـن ملـك مصر رعمسيس الثاني[١٦]، وقد دُوِّنت أخبار هذا الزواج على الكثـــير مـن الآثـار المصرية في الكرنك والفانتين (جزيرة الفيلة)، وأبو سمبل وغيرها. كما وعثر علـــى عدد كبير من الرسائل لنتعرف على المفاوضات الطويلة التي جـــرت بيـن البيتيـن المالكين قبل إتمام هذا الزواج.

جرى هذا الزواج في العام الرابع والثلاثين من حكـم رعمسـيس الثـاني (١٢٩٠-١٢٢٤ق. م.) وبعد أن احتفل بعيده الثلاثيـن (خيـب سـد)[١٧]، ومـن الغريـب أن المراسلات التي جرت بشأن هذا الزواج كانت بين رعمسيس الثاني والملكـة الحثيـة بودو خيبا زوجة خاتو شيلي الثالث. ومن المعلوم أنه كانت لهذه الملكة مكانة عظيمـة عند زوجها، هيأتها لأن تلعب دوراً في شؤون المملكة تجاوز الأدوار العادية ووصـل إلى تدخلها في بعض القضايا السياسية الهامة.

ومن أمثلة الرسائل التي تبادلها الطرفان بهذا الشأن، ما كتبه رعمسيس الثاني إلى بودو خيبا نقتطف ما يلي: "انظري، الملك العظيم، ملك خاتي، أخي كتب إلي قائلاً: "فليأتِ أناس من أجل سكب زيت جيد وممتاز على رأس ابنتي ولتنقل (ولتأخذ) إلى بيت الملك الكبير، ملك مصر"(١٨).

وتستوقفنا هذه الرسالة عند نقطتين وردتا فيها: الأولى ما يذكره رعمسيس الثاني من أن خاتوشيلي الثالث هو الذي عرض إعطاء ابنته كزوجة للملك المصري. وهذا أمر غير مستبعد، فكما ذكرنا آنفاً، فإن مشاكل خاتوشيلي الثالث، سواء الداخلية أو الخارجية، كانت أصعب من مشاكل رعمسيس الثاني، الذي لم يكن عنده مشاكل حقيقية، وبالتالي فإن الملك الحثي كان هو الأكثر رغبة في تمتين أواصر الصداقة مع المصريين. والأمر الثاني يتعلّق بعملية سكب الزيت. ففي عقود زواج الملوك المصريين السابقة. سواء من الأميرات الميتانيات أو الكاشيات، لم نسمع بممارسة مثل هذا الطقس إلا عندما جرت مفاوضات بين الملك المصري امنحوتب الثالث مع ملك أرتاقا في آسية الصغرى بشأن زواج الأول من ابنته. فامنحوتب يذكر في رسالته أنه أرسل رسوله إليه لينظر إلى الفتاة التي سترسل إلى مصر كزوجة له، وأنه "سيسكب الزيت على رأسها"(١٩). فهل كانت هذه العادة موجودة في آسية الصغرى دون غيرها من المناطق؟.

ونحن نعلم أن المصريين كانوا يقومون بسكب الزيت على رؤوس الحكام الذي يثبتونهم في مناصبهم في سورية، حيث كانت تعتبر هذه العملية بمثابة اعتراف من الملك المصري بالحاكم الجديد أو الذي ثبت في منصبه. ففي رسالة أدونيراري حاكم نوخاتشي إلى امنحوتب الثالث نقرأ ما يلي: "لقد أجلس والدك والدي على عرش نوخاتشي باسم تاكو وسكب على رأسه الزيت عند تتويجه EA51.

وفي رسالة أخرى من رعمسيس الثاني إلى بودوخيبا يطمئن الملك المصري نظيره الحثي من أن ابنته سوف تصل بسلام إلى مصر "قولي لأخي ما يلي: فيما يتعلق برسالتك لي:" انظر، العروس أنا أعطي ...، أنا أعطيتها، ومهرها أكبر من مهر بنات ملك بابل وأكبر من مهر بنات ملك (بلاد) زولابي..، أنا أعطيت ابنتي عبيداً وقطعان أغنام وخيولاً وأنا سأرسل ابنتي في هذا العام والتي ستحضر العبيد والقطعان والأغنام والخيول إلى بلاد إيا، فليرسل رجلاً لكي يهتم بهم في بلاد إيا". هكذا كتب أخي.

وأنا أجيب بما يلي: "فيما يتعلق بهؤلاء العبيد وقطعان الخيول والماشية والأغنام..أنا كتبت إلى سيتي حاكم مدينة رمسيس المدينة التي توجد في بلاد أوبي من أجل أن يهتم بهم وهو الذي سيكون مسؤولاً إلى أن تصل العروس إلى مصر".

ولقد كرّس رعمسيس الثاني الكثير من النقوش لتخليد زواجه من هذه الأميرة الحثية. وقد وجدت هذه النقوش في أماكن عديدة من مصر، ولكن أهم هذه النقوش هو ذلك الموجود في أبو سمبل. والذي يسمى "مسلة زواج رعمسيس الثاني".

وفيما يلي بعض المقتطفات من هذه المسلة:

الأسطر الأولى (٢٥ سطراً) عبارة عن مقدمة طويلة تحتوي على عبارات تقليدية ومديح للملك المصري، ويرد بعد ذلك وصف للعلاقات بين الدولتين ولاسيما الحرب الأخيرة التي دارت بينهما، والأحداث كما ترد هنا لا يمكن الوثوق بها تماماً، إذ أن رعمسيس الثاني يحاول إظهار الرعب الذي أصاب الحثيين، عندما تقدم بجيوشه لمواجهتهم في سورية، فيقول على لسان الملك الحثي "خطب حاكم بلاد خاتي العظيم بجنوده وموظفيه قائلاً: "انظروا بلادنا تعيش في بؤس، وملكنا سوتيخ[٢٠] غاضب علينا. السماء لا تعطينا الأمطار. البلاد كلها متحدة تحارب ضدنا. فلنجمع كل ثروتنا ولتكن ابنتي الكبرى على رأسها. (فلتأخذ) الهدايا إلى الإله الصالح ملك مصر العليا والسفلى. أ. سرماع برست بن رع، ابن رع رمسيس مر أي أمون، الذي أعطى

الحياة من أجل أن يعطينا السلام ولنتمكّن من الحياة. وأمـر (أي الملـك الحثـي) أن (ينقلوا) ابنته الكبرى ومعها هدايا رائعة مؤلفة من الذهب والفضة والمعادن (بكميـات كبيرة) وعبيد وخيول لا حصر لها وخنازير وماعز. لانهاية للأشياء التـي جلبوهـا معهم".

ويبدو أن الشتاء كان قاسياً، ولذلك قلق رعمسيس الثاني على هذا الموكب القادم مـن آسية الصغرى إلى مصر عبر سورية، ولذلك فإنه اتّجه إلى الآلهـة طالبـاً منـها أن تخفّف من وطأة المطر والثلج حتى تصل العروس إلى مصر بسلام:"... بعد ذلك قـدّم هو (أي رعمسيس الثاني) قرباناً لأبيه العظيم سويتخ وتوجّه إليه قائلاً: السـماء فـي يديك والأرض تحت أقدامك، كل ما تأمر به أنت ينفذ . لا تخلق مطراً بـارداً وثلجـاً حتى يجلبوا إلي تلك الأعجوبة التي خصّصتها أنت لي"، وسمع أبوه سوتيخ كـل مـا قاله. وكانت السماء صافية وحلّت أيام صيف في أيام الشـتاء..." ومـن ثـم يذكـر رعمسيس الثاني الاحتفالات التي جرت في مصر عند وصول الموكـب الحثـي"...، عندما وصلت ابنة حاكم بلاد خاتي العظيم، سلاح العربات وكبار موظفـي جلالتـه، اختلف مع سلاح عربات بلاد خاتي، كانوا جميعاً كجنود مصرييـن أكلـوا وشـربوا كأخوة، ولا أحد اختلف مع جاره، السلام والأخوّة سادت بينهم.."[٢١].

وقد حظيت هذه الأميرة الحثية بمكانة واحترام كبيرين في البلاط المصري، فكما تذكر النقوش المصرية، فإن رعمسيس الثاني أمر بأن يكون اسمها الزوجة الملكية "مـاعت نفرو رع" ومثلت على أحد التماثيل في عاصمة الملك الجديدة بتاينس، ولقـد أخـذت الاسم المصري: ماعت نفرو رع. ولقد لُقّبَت بلقب الزوجة الملكية، الزوجة العظمـى ووُضِع اسمها داخل خرطوش وتبع ذلك دائماً عبارة -ابنة الحاكم العظيم لخيتا.

وقد حصلت هذه الأميرة الحثية على هذا التكريم رغم أصلها الأجنبي بحكـم مكانـة أبيها ودولته في عالم الشرق القديم. وشهد عصر رعمسيس الثاني زواجه من أمـيرة

حثية أخرى، حيث عُثِرَ على لوحة من الجرانيت الأسود بمعبد "قفط" ودلّ الجزء الباقي منها على زيارة قام بها الأمراء الآسيويّون لمصر يحملون هدايا كثيرة لرعمسيس الثاني مع ابنة ملك خاتي الثانية(٢٢).

وهنا يستوقفنا أمر هام يتعلق بزواج الأميرات الحثيات خارج بلاد خاتي. ففي حالات الزواج التي تمّت بين الملوك الحثيين وملوك آخرين غير الملوك المصريين، نلاحظ أن الملك الحثي كان يضع دائماً شرطين في عقد الزواج، أولهما أن تكون الأميرة الحثية هي الزوجة الرئيسة للحاكم الذي أعطيت له، طبعاً مع عدم منع هذا الحاكم من اتخاذ زوجات أخريات، وثانيهما أن يكون العرش من نصيب الولد الناتج عن هذا الزواج. ومثل هذين الشرطين نجدهما في شروط زواج الملك الميتاني شاتا وازا من ابنة الملك شوبيلوليوما(٢٣). ولكننا لا نرى مثل هذين الشرطين في حالات الزواج من الملوك المصريين.

وقبل أن ننهي الحديث عن الزيجات السياسية بين الدول الكبرى في الألف الثاني ق.م. نتوقف قليلاً عند زواج وطلاق كانت لهما تداعيات كثيرة في المنطقة السورية في القرن الثالث عشر ق. م.

الزواج هو زواج ملك أوجاريت عميشتمرو الثاني من ابنة ملك أمورو بينيشينا المدعوة رابيتي. ومن خلال مجموعة من الوثائق التي عُثِرَ عليها في أوجاريت، نعلم أنه قد وقع خلاف بين الملك الأوجاريتي وزوجته بسبب إساءة ألحقتها الزوجة بالملك، ويبدو أن والدة ملك أوجاريت تدخّلت في الموضوع لأن الإساءة ربما لحقت بها أيضاً. وقد حاول ملك أوجاريت تجنّب فضيحة تنشب في قصره، فأرسل إلى والدته رسالة يقول فيها: إنه عفى عن "ابنة ملك عمورو" وأرسل رسولاً من قبله إلى ملك عمورو المدعو شاو شجا موو وهو شقيق ملكة أوجاريت، سبب المشكلة، وأحضر هذا الرسول من هناك نقوداً وملابس، وبالمقابل قام هذا الرسول بسكب الزيت على رأس

بيت–رابيتي كطقس، ربما يشير إلى تثبيت الزواج، إلى هنا تبدو المشكلة وكأنها حُلّت. ولكننا نفاجئ في وثائق أخرى، بأن ملك أوجاريت قام بطرد بت–رابيتي من القصر ومن أوجاريت بأسرها، مما سبّب مشكلة بين الدولتين الجارتين أوجاريت وأمورو. وكانت من المشاكل المعلّقة التي يجب أن تجد لها حلاً مسألة حقوق ملكية بت– رابيتي وأولادها.

وعند عرض المسألة برمّتها على تودخاليا الرابع ملك بلاد خاتي وسيد سورية الشمالية الأعلى، أمر ملك أمورو بأن يعيد شقيقته إلى أوجاريت ولكن هناك خلاف بين الباحثين حول مصير هذه الملكة. فمنهم يرى أنها نفيت إلى إحدى مدن عمورو، والآخر يرى أنها أعيدت إلى أوجاريت حيث نفذ فيها الملك الأوجاريتي حكم الموت. ومن ناحية أخرى، خُيِّرَ ابنها البكر المدعو أوتريشاروما بين أن يبقى ولياً لعهد أوجاريت أو أن يلحق بوالدته. ولما كان أوتريشاروما لم يجلس على العرش بعد وفاة والده عميشيرو الثاني فربما توفي قبل والده أو أنه لحق بأمه[٢٤].

الزيجات السياسية في الألف الأول ق. م.

شهد الألف الأول ق. م. تغيراً كبيراً على صعيد القوى السياسية الكبرى التي كان لها دور سياسي أو عسكري مؤثر في عالم الشرق القديم. فالدولة المصرية في الألف الأول ق. م، أصابها ضعف شديد بحيث فقدت إمبراطوريتها وخاصة ممتلكاتها السورية. والدولة الحثية زالت من الوجود بشكل نهائي وحلّت محلّها في آسية الصغرى مجموعة من الدويلات الصغيرة المتنافسة فيما بينها. وبالمقابل تعاظمت في هذه المرحلة القوة الآشورية التي أصبحت بين القرنين التاسع والسابع ق. م، القوة الوحيدة في الشرق القديم. ورغم أن الآشوريين اعتمدوا على جيشهم لفرض هيمنتهم على جيرانهم، إلا أنهم لم يغفلوا دور الوسائل السياسية في ترسيخ هذه الهيمنة. وكانت الزيجات السياسية إحدى الوسائل التي اتّبعها ملوكها في هذا السبيل.

ولكن الأمر المؤثر الذي لا بد من الإشارة إليه هنا، هو أنه في ظل انعدام القوى الكبرى في المنطقة، فإن الملوك الآشوريين زوجوا بناتهم من ملوك إقليميين بهدف فرض هيمنتهم على هؤلاء الملوك أو بهدف كسب حلفاء لهم في أماكن متوترة. وسنعرض هنا لبعض حالات الزواج هذه.

فالملك الآشوري شاروكين الثاني (٧٢٢-٧٠٥ق. م) زوج ابنته الأميرة آخاتا بيشا من ولي عهد طابال الأمير أمباريس الذي جلس على العرش مكان والده خولي. ولكن وفيما يبدو، فإن شاروكين لم يكن واثقاً جداً من صهره، لذلك وضع جواسيس في قصره يخبرونه بما كان يجري في القصر الطابالي، وبالاتصالات التي كان يجريها ملك طابال مع غيره من الملوك والحكام. وجاءت الأخبار إلى شاروكين الثاني من قبل مدير قصر آخاتا بيشا المدعو نابو- لي بأن صهره قد أرسل رسلاً إلى كل من روسا ملك أورارتو وميتا ملك الموشكيين. ومن المعلوم أن هذين الملكين كانا في حالة حرب مع الآشوريين.

ولذلك فإن شاروكين اعتبر هذه الخطوة من قبل صهره بمثابة خيانة له، فسارع إلى إرسال جيوشه التي قامت بتدمير طابال ونقل ملكها مع أهله وأشراف بلده إلى آشور[٢٥].

والزواج الثاني الذي نعرضه هو قيام الملك الآشوري أسرحدون بتزويج ابنته من زعيم القبائل السكيفية، التي بدأت بالاقتراب من الحدود الآشورية. وكانت غاية أسرحدون من هذا الزواج كسب هذا الزعيم إلى جانبه أولاً وإبعاده عن التحالف القوي الذي جمع الميديين والمانيين والكيميريين[٢٦].

أو هذا الذي نفهمه على الأقل من خلال نص يعود إلى الملك الآشوري أسرحدون. وقد صيغ النص على شكل سؤال وجهه الملك إلى الإله شمش "شمش السيد الكبير، أريد منك إجابة موثوقة عن السؤال الذي سأطرحه عليك.

بارتاتوا، ملك السكيف الذي أرسل الآن {رسولاً} إلى أسرحدون ملك آشور {...} – إذا أعطى أسرحدون ماك آشور، بارتاتوا ملك السكيف ابنته كزوجة {...هل كان سيدخل معه} بارتاتوا ملك السكيف {في تحالف}، هل سيعطي كلمة (وعداً) بالسلام والولاء والصداقة إلى أسرحدون ملك آشور. هل سيلتزم بقسم الولاء لأسرحدون، ملك آشور حقاً- ألوهيتك العظيمة تعرف[٢٧].

ويبدو أن النتيجة كانت إيجابية، فمنذ عصر أسرحدون أصبح السكيف حلفاء خاصين للآشوريين، وابن بارتاتوا الذي تذكره المصادر باسم مادي كان خادماً مخلصاً لملك آشور المقبل آشور بانيبال[٢٨].

ونشير هنا إلى أن الملوك الآشوريين لم يكتفوا بإعطاء بناتهم كزوجات لحكام آخرين وإن كانوا أقل مكانة منهم، بل تزوجوا هم أيضاً من أميرات أجنبيات.

فمثلاً الملك شمشي حدد الخامس (٨٢٣-٨١٠ق. م.) تزوّج من الأميرة البابلية شمورامات والتي أصبحت بعد وفاته وصية على ابنه الطفل حدد نيراري الثالث (٨٠٩-٨٠٤ق.م.) ويبدو أنه وبتأثير منها ارتبط هذا العاهل الآشوري بعلاقة صداقة متينة مع البابليين وحلّ الكثير من مشاكل الحدود معهم بالطرق السلمية. كما وأن ازدياد مكانة الإله البابلي نابو بين الآشوريين وبناء معابد خاصة به في آشور كان أيضاً بتأثير من هذه الأميرة البابلية.

كما أن الملك سينحاريب (٧٠٥-٦٨١ق.م.) تزوج من امرأة تسميها المصادر الآشورية "زاكوتو" بمعنى الطاهرة النقية، ويعتقد أنها إما كانت من أصل آرامي أو فلسطيني. ويعتقد أنه كان لها دور كبير في اعتلاء أصغر أبناء سيناحريب الأمير أسرحدون للعرش الآشوري، كما أنها ساهمت في اعتلاء آشور بانيبال العرش بعد وفاة والده أسرحدون. ولما دبّ الخلاف بين أشور بانيبال وشقيقه شمش شوم أو كين

ملك بابل، أرسلت إلى الملك البابلي رسالة تطلب فيها منه أن "لا ينقض القسم" وأن لا يقوم في وجهها ووجه أشور بانيبال الذي تسميه "ملك آشور، سيدك".

بهذا الشكل نكون قد عرضنا لبعض أهم الزيجات السياسية التي شهدها المشرق العربي القديم في الفترة الواقعة بين نهاية الألف الثالث ق. م. وحتى منتصف الأول ق. م.، وإن كان التركيز أكثر على فترة الألف الثاني ق.م. وذلك بسبب طبيعة المصادر المتوفرة حول الموضوع. ونشير أخيراً إلى أن علاقة المصاهرة هذه غالباً ما كانت تتويجاً لمسيرة طويلة من العلاقات، غالباً ما تراوحت بين حروب وعلاقات سلمية، وهذه العلاقات السلمية ما كانت لتحدث إلا لشعور الطرفين بعدم قدرتهم على تحقيق نصر على الطرف الآخر، أو لظهور مستجدات جديدة في الوضع الدولي، تدفع هذه الدول إلى تناسي خلافاتها السابقة والدخول في تحالفات جديدة تكون موجهة ضد قوة جديدة ظهرت على المسرح السياسي، مثلما حدث مثلاً عندما ظهرت القوة الحثية مجدداً في نهاية القرن الخامس عشر حتى مطلع القرن الرابع عشر ق. م. مما دفع بالميتانيين والمصريين للدخول إلى حلف موجّه ضدهم . وبالتالي فإن علاقة المصاهرة هذه كان يمكن أن تفقد أي دور لها في حال ظهور مستجدات جديدة. فعندما هاجم شوبيلوليوما الملك الحثي الدولة الميتانية، لم يهب المصريون لنجدتهم رغم علاقات المصاهرة العديدة التي كانت تربط الطرفين، وذلك لانشغال امنحوتب الرابع أخناتون بمشاكله الداخلية الناجمة عن حركته الدينية. وعندما تعرضت الإمبراطورية لهجوم شعوب البحر والذي أدّى إلى زوالها من الوجود، لم يحرك المصريون قواتهم للدفاع عن الحثيين، رغم المعاهدة التي كانت تربط الدولتين وعلاقة المصاهرة التي كانت تجمعهم، وإنما انشغل المصريون بالتحضير لصد هذا الهجوم، الذي بدأ يقترب من حدودهم، تاركين حلفاء الأمس لمصيرهم المحتوم.

الهوامش والحواشي

(١) ياكوبسون: ١٩٨٧، ص ١٨.

(٢) سلالة أور الثالثة: أسرة حكمت في بلاد الرافدين واتخذت من مدينة أور (تل المقير حالياً) عاصمة لها في الفترة ما بين ٢١١٢-٢٠٠٣ ق.م. وكان من أشهر ملوكها أور نامو وشولجي. لمزيد من المعلومات حول هذه الأسرة الحاكمة ومناطق نفوذها انظر كتابنا: **تاريخ الحضارة القديمة في الوطن العربي**. منشورات جامعة دمشق ، ١٩٩٧، ص ٧٩ وما بعدها.

(٣) ياكوبسون: ١٩٨٧، ص ١٩-٢٠.

(٤) ياكوبسون: ١٩٨٧، ص ٢١.

(٥) حول هذه الرسائل والرحلة انظر شكل موسع في بحث الدكتور فيصل عبد الله المنشور في **دراسات تاريخية**، العدوان ٤٥-٤٦، ١٩٩٣، ص ١٠١ وما بعدها بعنوان: **رسائل جديدة عن تاريخ حلب وشمال سورية في القرن الثامن عشر ق. م.**

(٦) أندريه بارو: ١٩٧٩، ص ١٧٥-١٧٦.

(٧) أرشيف العمارنة، هو أرشيف القصر الملكي المصري في عهد الملك امنحوتب الرابع الذي اتّخذ من أخت آتن (العمارنة) عاصمة له بعد أن هجر العاصمة طيبة. ويضم الأرشيف مجموعة الرسائل تبادلها الملكان امنحوتب الرابع ووالده امنحوتب الثالث مع عدد من ملوك وحكام الدول التي كانت قائمة في سورية وبلاد الرافدين وآسية الصغرى. وقد نشرت هذه الوثائق المكتوبة بالخط المسماري وباللغة الآكادية عدة مرات ولغات مختلفة ولكنها للأسف لم تترجم إلى

اللغة العربية، رغم أهميتها الفائقة حتى الآن. ونحن في عملنا هذا سنعتمد على :
.The Amarna Letters: Edited and translated by William L. Moron

(٨) لمزيد من المعلومات حول الدولة الكاشية وملوكها انظر في كتاب عيد مرعي، **تاريخ بلاد الرافدين منذ أقدم لعصور حتى العام ٥٣٩**، ص ٩٣-١٠٠.

(٩) السوتو هم القبائل البدوية التي كانت منتشرة في منطقة البادية السورية وكانت على علاقة عدائية مع القوى المستقرة في المنطقة السورية الرافدية حول السوتو انظر في : **Calaghan Aram Naharin Rom 1948** ، ص ٩٤ وما بعدها.

(١٠) حول الطرق التجارية في منطقة المشرق العربي القديم يمكن مراجعة مقالنا الذي نشر في كتاب فعاليات الأسبوع الثقافي الرابع لقسم التاريخ والذي حمل عنوان: **الطرق التجارية ووسائط النقل في بلدان المشرق العربي القديم خلال الألفين الثاني والأول ق.م.**

(١١) حول محاولة الحثيين فرض سيطرتهم على شمال سورية في هذه الفترة انظر: **غيور غادرة، غ، غ: صراع الحثيين من أجل شمال سورية** VDV العدد /٤/ ١٩٦٤.

(١٢) حول الصراع الحثي المصري في سورية وتحركات شوبيلوليوما انظر في كتاب: هورست كلينغل: **تاريخ سورية السياسي منذ ٣٠٠٠-٣٠٠ق.م.**، ترجمة سيف الدين دياب، مراجعة وتدقيق د. عبد الله مرعي، دمشق، دار المتنبي، ط١، ١٩٨٨.

(١٣) حول هذه الحروب انظر كتابنا: قابلو، جباغ: **تاريخ مصر القديم**، تعز ٢٠٠١، ص ١٤١-١٤٨.

(١٤) ستويتشفسكي: ١٩٨٧، ص ٧٥.

(١٥) ستويتشفسكي: ١٩٨٧، ص ٧٦-٧٨.

(١٦) حول بنود اتفاق السلام هذا انظر: توفيق سليمان: **دراسات في حضارات غرب آسية.**

(١٧) العيد الثلاثين أو عيد السد، ربما يعني عيد النهاية، وكان من المفروض أن يحتفل الفرعون به بعد ثلاثين عاماً من حكمه أو من بداية اختياره لولاية العهد، ويقيم فيه مراسيم وطقوساً يشكر بها أربابه على ما وهبوه من طول العمر وطول الحكم. ويعتقد هو أو يعتقد رعاياه أنه يستطيع عن طريق هذه الطقوس والمراسيم أن يجدد بأسه ويستزيد من القدرة على مواصلة الحكم. ولم يكن الفراعنة يلتزمون دائماً بفترة الثلاثين عاماً، وإنما كانوا يتهيئون لعيدهم كل فرصة تهيأ فيها نصر عظيم، أو خروجاً من مأزق شديد، وربما أعادوه أكثر من مرة طالما توفر بهم امتداد الحكم وسعة الإمكانات.

(١٨) ستويتشفسكي: ١٩٨٧، ص ٧٨.

(١٩) أرد زينبا، ف، غ، ١٩٨٧، ص ١١٤-١١٥.

(٢٠) سوتيخ هي التسمية الأكادية لاسم الإله المصري ست.

(٢١) ستويتشفسكي: ١٩٨٧، ص ٧٨-٩٠.

(٢٢) محمد علي سعد الله: ١٩٨٨، ص ٢٠٨-٢١٠.

(٢٣) أرد زينبا، ف، غ، ١٩٨٧، ص ١١٠.

(٢٤) **شيفمان:** ١٩٨٨، ص ٣٦-١٣٧، **كلينغل**، ١٩٩٨، ص ١٥٦.

(٢٥) ARA, T1,25,55.

(٢٦) **دياكونوف**، ١٩٥١، **النص رقم** ٥٨.

(٢٧) **سولوفيونا** س. س، ١٩٨٧، ص ١٥٣.

(٢٨) **دياكونوف**، ١٩٥١، **النص رقم** ٦٨.

مراجع البحث

(١) أرد زينبا، ف. غ. الإمبراطورية الحثية، في كتاب: **العلاقات بين الدول والدبلوماسية في الشرق القديم**. تحرير ستويتشفسكي موسكو، ١٩٨٧.

(٢) بارو ، أندريه: ماري، ترجمة رباح نفاخ، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٩.

(٣) دياكونوف، أي. م: **المصادر البابلية- الآشورية المتعلقة بتاريخ أورارتو، مجلة أخبار الشرق القديم**، العددان ٢و ٣، ١٩٥١.

(٤) ستويتشفسكي: مصر القديمة، في كتاب **العلاقات بين الدول والدبلوماسية في الشرق القديم**. تحرير ستويتشفسكي موسكو، ١٩٨٧.

(٥) سليمان توفيق: **دراسات في حضارات غرب آسية منذ أقدم العصور حتى العام ١١٩٠ق.م**. دمشق، ١٩٨٥.

(٦) سولوفيوفاس.س، الإمبراطورية الآشورية في كتاب **العلاقات بين الدول...**

(٧) سعد الله، محمد علي: **الدور السياسي للملكات في مصر القديمة**، مؤسسة شباب الجامعة ١٩٨٨.

(٨) شيفمان، إ . ش: **مجتمع أوغاريت**، دار الأبجدية، دمشق ١٩٨٨.

(٩) عبد الله فيصل: **رسائل جديدة عن تاريخ حلب وشمال سورية (في القرن الثامن عشر)**، مجلة دراسات تاريخية، العددان ٤٥ و٤٦، ١٩٩٣.

(١٠) غيور غادزه،غ،غ: **صراع الحثيين من أجل شمال سورية**، VDVالعدد ٤، العام ١٩٦٤.

(١١) قابلو،جباغ: **الطرق التجارية ووسائط النقل في بلدان المشرق العربي القديم خلال الألفين الثاني والأول ق.م.** في كتاب فعاليات الأسبوع الثقافي الرابع لقسم التاريخ ٦-١٠/آذار ١٩٩٩، منشورات جامعة دمشق ٢٠٠٠:

- **تاريخ مصر القديم** – تعز، ٢٠٠١.
- **تاريخ الحضارة القديمة في الوطن العربي** – منشورات جامعة دمشق ١٩٩٦.

(١٢) كلينغل، هورست: **تاريخ سورية السياسي ٣٠٠٠-٣٠٠ق.م.**، ترجمة سيف الدين دياب، ومراجعة وتدقيق د. عبد الله مرعي، ط١، ١٩٩٨.

(١٣) مرعي، عيد: **تاريخ بلاد الرافدين منذ أقدم العصور حتى العام ٢٣٩ق.م.** دار الأبجدية، دمشق، عام ١٩٩٦.

(١٤) ياكوبسون، ف. آ. : **بلاد الرافدين في العصور القديمة**، في كتاب العلاقات....

مراجع أجنبية:

The Amarna Letters: Edited and translated by William L. Moron

Calaghan Aram Naharin Rom 1948 **Luckenbill**,

D.D Ancient Records of Assyria and Babylonia. **Chicago**. 1927.

ظهور البربر بشمال أفريقية

الأستاذ محمد المختار العرباوي

تونس

العصر الجغرافي الحديث وظهور البربر:

تميّز العصر الحجري الحديث(*) في منطقة المغرب العربي بوجود الجماعات البربرية وبانتشارها على نطاق واسع، من غرب مصر إلى المحيط الأطلسي، وهذا معروف للجميع منذ مجيء الفينيقيين(**) في القرن الثالث عشر أو الثاني عشر قبل الميلاد.

ويهمّنا هنا وجودهم قبل هذا التاريخ، وهو ما سنحاول بحثه لمعرفة صلتهم بالمنطقة وزمن ظهورهم بها، ولا غنى لنا في هذا الموضوع عن الوثائق المصرية التي

(*) هو المرحلة الأخيرة من العصور الحجرية. تميّز بتطورات كبرى لم يسبق لها مثيل، ففيه اهتدى الإنسان لأول مرّة إلى العمل الفلاحي وتربية الحيوانات مّما مكّنه من الانتقال من مرحلة جمع القوت إلى إنتاجه. وأحدث هذا كلّه انقلاباً في كامل مقومات الحياة الاجتماعية. فتغيّر وضع الأسرة وظهور العمران والاستقرار وتطورت معارف إنسان هذا العصر بشكل كبير، فتوّصل إلى تقنيات جديدة في صناعات الحجارة والعظام. (قادومات وأدوات المهرس والدرس والعزق...) أملتها تلك التحولات الاقتصادية في مجال الفلاحة وتربية الحيوانات. وكانت صناعة الفخّار من أهم التطورات الثقافية في هذه المرحلة (تخزين الطعام، الشراب...). ويجمع علماء ما قبل التاريخ على أن أقدم مكان انبثق فيه العصر الحجري الحديث هو الشرق الأدنى في الفترة ما بين ١٠,٠٠٠ و ٨٠٠٠ سنة ق. م. وهو أكمل العصور الحجرية لاشتماله على كل العناصر التي يعرف بها هذا العصر، ويقال إنه ظهر في الشرق الأقصى في حدود ٣٠٠٠ق.م وفي أمريكة الوسطى في حدود ١٠٠٠سنة ق.م. ومن هذه المراكز انتقل إلى أصقاع المعمورة الأخرى (طه باقر في دراسته: عصور ما قبل التاريخ في ليبيا، انظر ليبيا في التاريخ ص ٣١، كما ذكر هذا في كتابه **مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة**، ج١، ص ٢٠٢-١٩٨٦، ظهر سنة ١٩٥١).

(**) هم كنعانيو الساحل الشامي الذي أطلق عليهم الإغريق اسم "فينيقيين" اعتباراً من هوميروس (الأوديسية) فهزيودوس فهرودوتس إلاخ... (رئاسة التحرير).

انفردت في الفترة الطويلة السابقة للفينيقيين بمعلومات هامّة حول جماعـــات الــبربر القديمة (اللوبيون) ويمكن حوصلة هذه الوثائق على النحو التالي:

أولاً: وثائق غير مصحوبة بنصوص كتابية تعود إلى النصف الثـــاني مـــن الألفيـــة الرابعة قبل الميلاد أي إلى ما قبل الأسرات وفي بداية (الأسرة الفرعونية الأولى فـــي ٣٢٠٠ق.م)، وهي عبارة عن رسوم وإشارات لجأ إليها المصريون للتعبير عن وقـائع معيّنة ومن هذه الوثائق:

١-مقبض سكّين جبل العرق المصنوع من العاج، به يشـــهد ضـمّ مجموعـــة مـــن الرجال، لهم خصلة من الشعر على شكل ضفيرة، يلبسون كيس العورة ويشـبهون في أوصافهم العامّة ما رسم على لوحات أخرى.

٢-لوحة الصيد (مصالي الأسود)، التي رسم فيها عدد من الرجال يحملون الأقـواس والحراب وعصيّ الرماية وحولهم حيوانات كثيرة للصيد[١]، ويضعون "الريش في شعورهم ويرتدون كيس العورة ولهم ذيول تتدلّى من قمصانهم القصيرة"[٢].

٣-لوحة التوحيد: وهي لوحة الملك "نعرمر" أو "تارمر"، من ملوك الأسرة الفرعونية الأولى ٣٢٠٠-٢٩٠٠ق.م، الحاكمة في الجنوب (مصر العليا)[*].

قام هذا الملك المؤسّس الحقيقي لسلسلة أسر الفرعونية بتوحيد شطري مصر واتّخذ من "ممفيس" عاصمة له بالقرب من المنطقتين، وصوّرت اللّوحة انتصاره علـــى سـكّان الوجه القبلي (مصر السفلى) وكان الأشخاص المرسومون عليها، لهم نفـس الســمات والعلامات المذكورة سابقاً.

(*) ترجّح بعض المراجع أن ملوك هذه الأسرة الأولى في العصر الباكر كانوا ينتمون إلى جنس أجنبـــي ـغـزا مصر وفرض سيطرته عليها. أحمد صادق سعد: تاريخ مصر الاجتماعي- الاقتصادي، بيروت ١٩٧٩، ص ٤٩- وهذا الجنس الأجنبي من الجزيرة العربية.

وخصلة الشعر وكيس العورة، وحمل الريش في الرؤوس، والذيول المتدلّية، من العلامات التي عُرف بها اللوبيون القدامى، ووجودها في تلك الوثائق دليل على أنهم المعنيّون بتلك العلامات.

وقد أثار هذا جدلاً بين الباحثين إلاّ أنّ ما جاء في هذه الوثائق يُعدّ في نظرهم من أقدم الشواهد المشيرة إلى اللوبيين في ذلك العهد، لذا علّق "برستد" على لوحة التوحيد قائلاً: نعرمر ينتصر على اللوبيين(٣).

ثانياً: وثائق ذات رموز ونصوص كتابية وأهميّتها تكمن في أنّها زوّدتنا بأقدم الأسماء للجماعات التي أُطلق عليها اسم "اللوبيين" في الأول من، ثمّ البربر بعد ذلك، ونرتّبها بحسب أقدميتها كما يلي:

١-لوحة "التحنو" وهي من "الشست" عثر عليها بمقبرة "وازي" الملك الرابع في الأسرة الأولى، محفوظة حالياً بمتحف القاهرة وينسبها "هولشر" Holscher إلى الملك العقرب(٤).

وبهذا اللّوح رمز أو علامة قرأها المختصّون على أنها علام هيروغليفية تعني "التحنو" ولذا سمّي هذا اللّوح بهذا الاسم.

٢-رأس دبوس: وهو عبارة عن أسطوانة عاجية، عُثر عليه في "هيراكونبوليس" (الكوم الأحمر شمال أدفو)، يعود إلى عهد الملك "نعرمر" (٣٠٠٠ق.م) رُسِمَت عليه أيضاً علامة (التحنو) الهيروغليفية.

٣-لوح آخر قريب من اللّوح السابق، وهو عبارة عن أسطوانة من سنّ فيل نُقش عليه اسم الملك "نعرمر"، وأمامه أعداء مكبّلون في الأغلال نُقشت عليهم علامة "التحنو" الهيروغليفية.

٤-حجر "بالرمو" سُمّي بذلك لوجوده ببالرمو بصقلية، وهو حجر من :الديوريت" دوّن عليه نصّ تضمّن معلومات كثيرة للذين حكموا مصر من البداية حتى الأسرة الخامسة (٢٥٠٠ق.م)، ومن هؤلاء الملك "سنفرو" مؤسّس الأسرة الرابعة الذي يذكر النصّ أنه أسر من التحنو ١١٠ أسير واستولى على ١٣١٠٠ رأس من الماشية والأنعام(٥).

٥-نقش جنائزي على معبد الملك سحورع من الأسرة الخامسة تضمّن معلومات عن "بنية (التحنو) الجسدية وملابسهم(٦).

وتدّل الوثائق الثلاث الأولى على أنّ تاريخ ظهور اسم "التحنو" يعود إلى الثلث الأخير من الألف الرابعة قبل الميلاد، إذ إنّ الملك "نعرمر" كان في حدود ٣٠٠٠ق.م، ومدّة الأسرة الأولى التي منها هذا الملك كانت ما بين ٣٢٠٠ و٢٩٠٠ق.م، وظلّ هذا الاسم يتردّد في الوثائق المصرية حتى عهد الملك "مرنبتاح"، آخر ملوك الأسرة التاسعة عشرة في القرن الثالث عشر قبل الميلاد. وفي عهد رمسيس الثالث مؤسّس الأسرة العشرين من القرن الثاني عشر قبل الميلاد.

وتفيد المعلومات المتوفّرة أن هذه المجموعة كانت تعيش في العصور التاريخية لمصر في المقاطعات الغربية للدلتا وفي منطقة "الفيوم ووادي النطرون ومنطقة مارماريكا"(٧).

وإذا كان هذا واضحاً من الأبحاث المنجزة فإنّ مدى امتدادهم نحو الغرب ليس جليّاً، وتقديرات الدارسين مختلفة، بعضها تجعلهم منتشرين عموماً من غرب وادي النيل إلى الجبل الأخضر(٨). وقال عنهم "جيان دايزانج": "وقد سكنوا الصحراء الليبية وواحتها خلال الألف الثالثة(٩).

٦-"نص أوني" حاكم الجنوب ورئيس القوافل في عهد الملك "بيبي الأول" من الأسرة الفرعونية السادسة (حوالي ٢٣٠٠ق.م) المنقوش بمقبرته بأبيدوس، ذكر فيه هذا

الحاكم أنه قاد جيشاً لمحاربة بدو آسية، مؤلّفاً من جماعات تنتمـــي إلــى أقــوام مختلفة منها "التحنو".

٧-"نص خرخوف" حاكم الجنوب ورئيس القوافل أيضاً في عهد الملكيــن "مرنــرع" و"بيبي الثاني" من الأسرة السادسة المدوّن على جدران مقبرته في "الفنتين"، جــاء فيه أن هذا الحاكم قام بثلاث رحلات إلى بلاد "يام" في عهد ملكه الأوّل وبرحلــة رابعة في عهد ملكه الثاني، وتهمّنا الرحلة الثالثة التي سلك فيها "خرخوف" طريق الواحات، وعندما وصل إلى بلاد "يام" وجد رئيسها ارتحل إلى "التمحو" في الركن الغربي من السماء(*) ليستولي عليها فلحق به وهدّأه وأصلح الأمر معــه. وأعلـم ملكه بذلك وعاد من هذه الرحلة ومعه ٣٠٠ حمار محمّلة بــالبخور والأبنــوس وجلود الفهود وغير ذلك[١٠]، وهي رحلة طويلة إذا ما قارناهــا بــالأولى التــي استغرقت ٧ أو ٨ أشهر[١١].

وتظهر الوثائق المصرية أنّ مجموعة "التمحو" تمتاز ببياض البشرة وزرقــة العيــون والشعر الضارب إلى الشقرة في حين أنّ مجموعة "التحنو" تمتاز بسمرة البشرة.

ما زال الباحثون مختلفين في تحديد موقع بلاد "التمحو" وحسب نصّ "خرخوف" فــإنّ هذا الأخير انتقل من "النوبة" إلى بلاد "يام"، ومنها إلى بلاد "التمحو"، وفهم من عبارته "في الركن الغربي من السماء" أي أنّها تقع غرب بلاد "يام"، وإذا اعتمدنا هذا التــأويل فإنّ موقع "التمحو"، يكون غرب الجنوب المصري في ذلك التاريخ.

ويرى البعض أنّ قبائل "التاما"[١٢] الحالية بإقليم "دارفور" بالشمال الغربي للسودان مــن بقايا قبائل "التمحو" القديمة مستدّلاً على ذلك بتشابه الاسمين وتعرف قبائل "التاما" فــي الوقت الحاضر بأنّها قبائل عربية.

(*) جملة مقتطفة من النص الهيروغليفي لرحلة خرخوف شائعة في عدد من المصادر.

وإذا ما اعتمدنا أيضاً لون البشرة والعيون والشعر فإننا نجد هذه الصفات في رسوم العصر الحجري الحديث القديمة بتاسيلي بالجزائر وأكاكوس بليبية وكذلك في سكّان برقة ومنطقة سرت، على عهد اليونانيين كما أشار إلى ذلك هيرودوت* في القرن الخامس قبل الميلاد.

وهذا يعني انتشار هذه السلالة ذات البشرة البيضاء والعيون الزرقاء على نطاق واسع، وهو ما جعل "جيان ديزانج" يستنتج أن التمحو هم حقيقة أجداد الليبيين الذين عرفهم الإغريق في برقة(١٣).

ومجموعة "التمحو"، وإن كانت قديمة إلاّ أنّها ظهرت لأوّل مرّة في نصّي "أوني" و"خرخوف" في عهد الأسرة الفرعونية السادسة (٢٤٣٤-٢٢٤٢ق.م)، وظلّ هذا الاسم يتردّد في الوثائق المصرية. من ذلك ما جاء في قصة "سنوهي (سنهايت) أن الملك (امنمحات) الأول مؤسّس الأسرة الثانية عشرة (١٩٩١-١٧٨٦ق.م)، قد سيّر جيشاً بقيادة ابنه "سنوسرت" لبلاد "التمحو"، ويذكر أن الأسرى الذين عاد بهم ليسوا من هؤلاء وإنّما من "التحنو". ويفهم ممّا جاء في هذه القصّة أنّ مواقع المجموعتين صارت متداخلة ومتجاورة في هذه الفترة.

ويذكر محمد مصطفى بازامه أنّ اسم "التمحو"، ظلّ يردّد بين الفينة والأخرى حتى عهد الدولة الحديثة(١٤)، (١٥٨٢-١٠٨٥ق.م)، وهكذا نصل إلى أن "التنحو" و"التمحو" من الأسماء التي عُرِف بها اللوبيون القدامى.

٨- آنية فخارية من قصر امونحوتب الثالث (١٤٠٨-١٣٧٢ق.م)، جاء فيما كتب عليها اسم "المشواش".

* هو هرودوتس أب التاريخ (رئاسة التحرير).

٩-نقش الكرنك للملك "مرنبتاح"، حوالي (١٢٢٧ق.م)، من الأسرة التاسعة عشرة للدولة الحديثة، الذي سجّل فيه انتصاره على اللوبيين ومن تحالف معهم من "شعوب البحر" الذين هجموا على الدلتا للاستقرار بها تخلّصاً من الصحراء ومن أي ضغوط أخرى، وقاد هذا التحالف "مارابي أو مريبي" بن "دد" رئيس قبيلة "الليبو"، وجاء في نصّ الكرنك "أنّ رئيس الليبو الخاسئ مرابي بن دد انقضّ على إقليم تحنو برمته..."(١٥).

من القبائل الليبية المشاركة في هذا التحالف: القهق والمشواش، ومن شعوب البحر الأوروبية، الأقاواشا واللوكا والشردن والتورشا والشكلش.

ويشار لاسم "الليبو" في المصادر المصرية بالحرفين (ر.ب.) ولهذا قرأها البعض (الريبو) بالإبقاء على الراء دون إبدالها باللام وذلك راجع إلى عدم التفطّن إلى "أنّ نظام الكتابة المصرية لا يعرف اللام"(١٦)، وأنّ الراء فيها كثيراً ما تنطق لاماً، ولذا فإنّ (ر.ب.) تقرأ (ل.ب.) أي "ليبو" أو (الليبو).

١٠- نقوش رمسيس الثالث (١١٩٨-١١٦٦ق.م)، مؤسّس الأسرة العشرين في الدولة الحديثة، حيث تضمّنت هذه النقوش أنّ رمسيس الثالث ردّ هجمتين قويتين من الغرب عن الدلتا، كانت الأولى متكوّنة من القبائل الليبية: الليبو والسبد، والمشواش بمؤازرة شعوب البحر.

والثانية قامت بها أساساً قبيلة المشواش بتحالف مع قبائل ليبية أخرى منها: الليبو والأسبت والقايقش والشيبت والهسا والبقن، وتعرّض التحنو في هذه المرّة إلى غارة ساحقة دمرتهم تماماً، فجاء في نصوص الحرب الثانية"... انقضّ المشواش على التمحو فأصبحوا رماداً وقد خرّبت مدنهم ولم يعد لهم وجود..."(١٧).

وهؤلاء المشواش الذين حاربهم مرنبتاح ورمسيس الثالث هم الذين استقرّوا بمصر بعد ذلك وتمكّن قادتهم من الوصول إلى السلطة وأصبحوا في النهاية ملوك مصر وفراعنتها، فكانوا أصحاب الأسرتين ٢٢ و٢٣.

والمهمّ هنا هو أنّ "الليبو" و"المشواش" اسمان كبيران تقدّمهما لنا الوثائق المصرية بالإضافة إلى الاسمين السابقين: التحنو والتمحو.

ويذهب البعض إلى أنّ هذه الأسماء ليست إعلاماً على أصحابها وإنّما أطلقها المصريون على تلك الجماعات فَعُرِفَت بها، وهذا غير صحيح بدليل أنّ بعض هذه الأسماء عرف في مصادر أخرى بالاسم نفسه فمثلاً "الليبو":

- ورد في الوثائق الإغريقية القديمة.
- ورد في التوراة (العهد القديم) بهذه الصيغة "لوبي ولوبيم"(*) ثم لا يوجد هناك من الدواعي لجعل المصريين يتخلّون عن أسماء الأقوام المجاورة ويطلقون عليها أسماء أخرى، بدليل أنهم فرّقوا بين الجماعات اللوبية المهاجمة وذكروها في نصوصهم بأسمائها.

ونظراً لأهمية المجموعة اللوبية، فإنّ المصادر المصرية المتعلّقة بالتنظيم الإداري الفرعوني تحدّثت عن المديرية الثالثة من مديريات الوجه البحري، وذكرتها باسم "المديرية الليبية".

وأشار "استرابون" إلى وجود مديرية بهذا الاسم قرب الدلتا(١٨).

(*) وردت في صيغة "لوبي" في سفر أخبار الأيام الثاني، الأصحاح ١٢ الآية ٣ والأصحاح ٦ الآية ٨ وفي سفر دانيال الأصحاح ١١ الآية ٤٣ ووردت بصيغة (لوبيم) في سفر ناحوم الأصحاح ٣٠ الآية ٥، التوراة.

كما ذكرت بعض المصادر الإسلامية شيئاً من هذا القبيل: فقال ابن عبد الحكم: "لوبية ومراقية، وهما كورتان من كور مصر الغربية مما يشرب من السماء ولا ينالها النيل"(١٩).

وكرّر ابن خُرْدَاذبة هذا أثناء حديثه عن إجلاء البربر من فلسطين فقال: "حتى انتهوا إلى لوبية ومراقية فتفرقت هناك"(٢٠).

أمّا إشاعة هذه التسمية وإطلاقها على شمال أفريقية وسكّانه، فهو راجع إلى اليونانيين الذين تعود صلتهم بليبية وشعوبها إلى القرن الثامن قبل الميلاد، ويقال إنّ (هيكتايوس) هو أول من عمّم هذا الاسم وتبعه هيرودوت ومؤرّخو اليونان وجغرافيوهم(٢١). وعن اليونان أخذ الرومان وغيرهم هذه التسمية ذات المعنى المعمّم والراجح أنه انتقل إلى الإغريق عن طريق الفينيقيين(٢٢).

والخلاصة هي أنّ "التحنو" و"الليبو" و"المشواش" هي أسماء بعض الجماعات الليبية القديمة والتي منها ومن غيرها يتألف البربر القدامى.

ويمكن أن نرتّب ظهورها في السجلات المصرية على النحو التالي:

- **التحنو**: ظهروا في الثلث الأخير من الألفية الرابعة قبل الميلاد.
- **التمحو**: ظهروا ي أواسط الألفية الثالثة قبل الميلاد.
- **المشواش**: ظهروا في عهد أمونحوتب الثالث (١٤٠٨-١٣٧٢ق.م).
- **الليبو**: ظهروا في الثلث الأخير من القرن الثالث عشر قبل الميلاد.

ومن غير شكّ، فإنّ وجود هذه الجماعات أسبق من التواريخ المذكورة بكثير بدليل ما أشارت إليه تلك الوثائق الأقدم التي لم تُصحب بنصوص وإشارات كتابية، حيث ميّز الدارسون من خلالها السمات الخاصة بالجماعة الليبية.

وإذا كانت السجلاّت جعلتنا نعرف أنّ بعض أجداد البربر كانوا موجودين منذ الألف الرابعة قبل الميلاد، فهل يمكن لنا إضافة إلى ما ذكر أن نعرف تاريخهم الأقدم من ذلك؟

ليس أمامنا في هذه الحالة إلاّ وثائق ما قبل التاريخ والمعلومات التي أمكن جمعها من التنقيبات والتحريّات الأثرية، وهذا يدعونا إلى تناول العصر الحجري الحديث في كل من الصحراء وشمال أفريقية لمعرفة المنطقة والصورة التي تمّ بها تعميرها ووجود البربر عليها.

وأوّل ما تجدر الإشارة إليه هو أن العصر الحجري الحديث ظهر في الصحراء أوّلاً، وهي أقدم منطقة في القارة الإفريقية كلّها عرفت هذا التحول الجديد المتمثّل في تيارات متنوّعة أهمّها في نظر الدارسين ما سمّي (بالعصر الحجري الحديث السوداني)، أو (العصر الحجري ذي التقاليد السودانية)، وأساس هذه التسمية ما لوحظ من تشابه في صناعة الفخّار بالخرطوم (السودان)، وبأمكنة بالهقار (الجزائر)، وفي غيرها من الأماكن الأخرى.

ويفسّر علماء ما قبل التاريخ انتشار هذا التيار عبر الصحراء بأنه ناجم عن هجرة جماعات من السودان، اتّجهت من الشرق إلى الغرب على طول البحيرات الكبرى بالتشاد، حسب هـ. ج. هوغو "لا يبدو أنها تجاوزت الحاشية الشرقية "أوكر" أو أنّها توغّلت في الغابة"(٢٣).

وامتدّت شمالاً حتى جهة الهقار والساوره (وادٍ بصحراء الجزائر)، وفزّان، ولا يوجد ما يدّل على أنّها تجاوزت حدود هذا المسار، وأصحاب هذا التيار من جنس إفريقي كما تدّل على ذلك الوثائق البشرية من حيث بروز الفقم (الفكّ المتقدّم) والخيشوم العريض (الأفطس)، وباستطالة السواعد والسيقان"(٢٤).

وهذا التيار يرجع وفق أغلب التقديرات إلى الألف السادسة قبل الميلاد. وهناك من يعود به إلى أقدم من ذلك[٢٥]. والعصر الحجري الحديث الصحراوي عامّة استمرّ إلى حدود ٢٨٠٠ أو ٢٧٠٠ق.م.

أمّا العصر الحجري الحديث في شمال أفريقية، فالمعلومات حوله ما تزال محدودة، وهناك غموض وما يشبه الانقطاع في بعض حلقاته الأمر الذي يدعو إلى الحذر إزاء التأويلات والافتراضات، وخاصة تلك التي تربط بشكل ميكانيكي واعتباطي بين جماعات العصر الحجري الأعلى وبين الجماعات البربرية الأولى (الليبيون القدامى) في العصر الحجري الحديث.

وتحدّث المختصّون عن وجود عدّة تيارات في العصر الحجري الحديث بشمال أفريقية منها القفصي والوهراني المنحدران من الجماعات السابقة، ومنها تيار يظهر بالمناطق المحاذية للساحل الأطلسي[٢٦].

والعصر الحجري الحديث في شمال أفريقية بدأ -في أغلب الاحتمالات- في الألف الرابعة قبل الميلاد، واستمرّ حتى العصر التاريخي للمنطقة (١٢٠٠ق.م) الذي يبدأ بمجيء الفينيقيين، واستمرّ في بعض المناطق الداخلية حتى العصر الروماني.

وعبّر العصر الحجري الحديث في كل من الصحراء وشمال أفريقية عن تطورات جديدة، تمثّلت في حدوث تقنيات جديدة في صناعة الحجارة والعظام وصقلها وفي صناعة الفخار ومظاهر من الحياة الفنية والاجتماعية والاستقرار، ولكن هذا العصر في كلا المنطقتين لم يعرف الفلاحة، مّما جعله عصراً ضعيفاً محدود الإمكانيات، إلاّ أنّه عرف الرعي في بعض أطواره، فكيف كان ذلك؟

فالعصر الحجري الحديث الصحراوي قبل الألفية الخامسة للميلاد لم يتجاوز في تحوّلاته حدود التطوّرات المذكورة، ولكنه في بداية هذه الألفية عرف الرعي وتربية

الحيوانات (ضأن - ماعز - بقر)، فكيف عرفنا ذلك؟ وبما تمّ تحديد بداية ظهور المجتمع الرعوي في الصحراء؟ توصّلنا إلى ذلك بالاعتماد على:

١- عظام الحيوانات المستأنسة التي عثر عليها في الحفريات.

٢- الرسوم والنقوش التي خلّفها الفنانون الصحراويون في الكهوف وفوق الصخور.

فعظام الحيوانات المستأنسة لم يعثر عليها إلاّ في ركمات الطبقات الفوقية التابعة للعصر الحجري الحديث، وهذا دليل قاطع على أنّ هذه الحيوانات وعملية الرعي لم يظهرا إلاّ في هذا العهد.

وأمّا الرسوم والنقوش فكانت حيوانات من فيلة وزرافات وكركدن وغزلان وثيران وأفراس بحر والنعام وغير ذلك، وقطعان ماشية من غنم وماعز وبقر وحيوانات أهلية كالحصان والجمل.

وهذه الرسوم والنقوش منتشرة على طول الصحراء من المحيط الأطلسي حتى البحر الأحمر. فهناك رسوم بجنوب المغرب وبظهر تشيت بموريتانية وبجنوب وهران وبتاسيلي -ناجر (حيث توجد مراكز الرسوم الكبرى، جبارين، صفار، جنات..) بالجزائر، وبفزّان بليبية وبتبستي بين ليبية والتشاد، والنوبة.

وتبيّن دراسات "ف. موري" وغيره أنّ هذه الآثار الفنية تمثّل أطواراً تاريخية متعاقبة ومتباعدة خلّدها فنانون من أجيال مختلفة من سكّان الصحراء، ولم تحدّد بعد بشكل حاسم البداية التاريخية لنشأة هذه الآثار الفنية الصحراوية، بيد أنّ "جراسيوسي Graziosi"[٢٧]، يرى أنّها لا تسبق الألفية السابعة قبل الميلاد[٢٨].

ومن الدارسين المرموقين الذين ميّزوا الأطوار والمراحل التاريخية المتعاقبة لهذه الرسوم والنقوش، الأستاذ ف. موري[٢٩]، الذي درس مجموعة من الكهوف الطبقية

في إقليم فزّان بهضبة الأكاكوس قرب تبستي اعتماداً على الراديو -كربون ونتائج الحفريات الأثرية -وتوصّل إلى تحديد خمسة أطوار هي كما يلي:

١-نقوش تمثّل حيوانات متوحّشة كبيرة أو الجاموس (حيرم) والأبقار البريّة (Bubalus Antiquus).

٢-فترة الرؤوس المستديرة (Round-Heads).

٣-الفترة الرعوية (Pastor) المتميّزة بوجود صور لقطعان عديدة من الحيوانات الأهلية.

٤-فترة الحصان أو العربة (Chariot) .

٥-فترة الجمل.

ويهمّنا من هذه الأطوار، الطور الثالث المتعلّق بالرعي، فقد درس "موري" رسوماته في عدّة مواقع أهمّها: "وان تلوكات" "وان موهوجياج" "فوزيجيارين" واحتوت ركامات هذه المواقع على عناصر متنوّعة من مخلّفات الجماعات السابقة.

- ففي "وان موهوجياج" عثر على بقايا ماشية مستأنسة حُدِّد تاريخها بالفترة ما بين ٥٥٠٠-٤٠٠٠ق.م.

- وفي "فوزيجيارين" حُدِّد تاريخ الرواسب العليا والسفلى بـ ٦٠٠٠ق.م.

- وفي "وان تلوكات" حُدِّد تاريخ الرواسب بـ ٤٨٠٠ ق.م[٣٠].

ويعتبر "موري" أنّ الألفية السادسة قبل الميلاد فاصلة بين عهدين: عهد الرؤوس المستديرة وعهد الرعاة. ويفترض " أنّ الانقطاع في التسلسل بين فترة الرؤوس المستديرة والفترة الرعوية لم يكن قصيراً ولم يكن ثقافياً خارجاً عن المجال"[٣١].

وبناء على هذا، فإنّ بداية ظهور الرعي في هذا الجزء من الصحراء يمكن أن يـــردّ إلى منتصف الألف السادسة قبل الميلاد. ويرى "موري" أن هذا الدور الحضـــاري أو "الحلقة الثقافية تبدأ في الاختفاء حوالي الألف الرابعة قبـــل الميـــلاد حســب تحليـــل Pollen[٣٢]، (علم اللقاح والأبواغ).

وفي الشمال إقليم برقة توصّل "ماكبرني" فـــي تحليلـــه لرســوبات وطبقـــات كـــهف "هوافطيح" إلى النتائج نفسها، فيقول في الطور السادس من أطوار الكـــهف: "حوالـــي ٧٠٠٠ من الآن (أي ٥٠٠٠ق.م)، وقع تحوّل عميق كبير أثّـــر فـــي حيـــاة الليبييـــن القدامى، نستطيع اكتشافه في "هوافطيح"، وفي أول مجموعة من الكهوف دُرِسَت مـــن قبل ف. موري بفزّان. ففي كلا الجهتين ظهرت أولى الحيوانات الأهلية وأصبح الناس رعاة عوضاً عن صيادين"[٣٣].

من هم هؤلاء الرعاة؟

يذكر موري أن عصر رسوم الرؤوس المستديرة "مربوط بسكّان شبه زنـــوج"[٣٤]. إذ إنّ أصحابه رسموا بملامح وسمات زنجية، أمّا فترة الرعاة فقد ظهرت فيها معطيـــات جديدة، فقد تغيّر النظام الاجتماعي وتغيّر أسلوب ومحتوى الرسوم، فقد اختفت الرسوم "ذات الشكل البشري والطابع الأسطوري"[٣٥]، وحلّت محلّـــها رســـوم ذات مواضيـــع جديدة مثل "تربية الماشية والتنقّل عليها وحلب البقـــر والأنشـــطة المتنوّعـــة للحيـــاة القبلية[٣٦].

والمهمّ هنا هو أنّ الأشخاص المرسومين بملامح معيّنة ليسوا متزنّجين. ففي هضبـــة الأكاكوس: لوّنت بشرتهم باللون الأصفـــر أو الـــوردي الفـــاتح وتركـــت شـــعورهم بيضاء"[٣٧]، وهو ما دعا البعض إلى ربطهم بمجموعة "التمحو" ذات البشرة البيضـــاء والشعر الأشقر. وقد ربط هـــؤلاء الرعـــاة بمجموعـــة البحـــر الأبيـــض المتوســـط البيضاء"[٣٨].

وكلّ هذا يؤكّد أنّ الرعاة ما هم إلاّ أقوام مهاجرة قدمت إلى المنطقة وأدخلتها لأوّل مرّة في الحضارة الرعوية، ثم إنّ عملية استئناس الحيوانات ليست ظاهرة محليّة ولا يمكن أيضاً في ظلّ المعطيات المعروفة إلاّ أن تكون مستوردة، ذلك أنّ الضأن والماعز والبقر المربّى لا توجد في القارة الأفريقية كلّها، وإنّما عُرفت في الجزيرة العربية والشرق الأدنى، وهذا الأمر معروف ولا جدال فيه بين العلماء.

وقد أكّد ماكبرني على أن الحيوانات المستأنسة في العصر الحجري الحديث ليست أصلية بالمنطقة ولذا يقول: "على كلّ حال فلا الأغنام ولا البقر يمكن أن تتكوّن وتتطوّر من الحيوانات المتوحّشة المحلّية بأفريقية الشمالية"[*] وتحدّث م.ك. شملا على أنّ هناك "ظاهرة قارّة في تعمير الصحراء في العصر الحجري الحديث. وهي الهجانة بقطبيها: السود من جهة، والبيض من جهة أخرى، وأصلهما نصف شرقي ويجمعون تحت اسم "أهل حوض البحر المتوسّط"[٣٩]، والإضافة التي تهمّنا في ما قاله "شملا" هي أنّ العنصر الأبيض شرقي وأنّ وجوده بالصحراء كان نتيجة الهجرة.

ونستخلص من كل ما تقدّم أنّ هؤلاء الرعاة ما هم في الحقيقة إلاّ الجماعات البربرية الأولى التي أطلق عليها في الأول اسم (اللوبيون) تحوّلوا في مرحلة تالية من الصحراء إلى شمال أفريقية، وهذا واضح منذ الألف الرابعة قبل الميلاد بسبب حدّة الجفاف المتزايدة التي لاحظها موري عندما قال:

(*) ماكبرني: المصدر السابق، ص٦، فالأغنام والبقر (الصالحة للتأهيل) لا توجد في القارة الأفريقية وإنما عرفت في الجزيرة العربية والشرق الأدنى عامة. وفي هذا الصدد يقول رولان بورتير وجاك بارو اللذان يعتبران أفريقية في ما يخصّ هذه الحيوانات الأهلية مدينة إلى العالم الخارجي الشرقي "فيبدو جليا أنها كانت مدينة له فيما يخصّ حيواناتها الأهلية"، ويردفان: "إنّ تربية الحيوانات لم تتطوّر مستقلّة في أفريقية جنوب الصحراء التي لم يكن فيها للحيوانات أي سلف ممكن (للبقر والماعز والغنم المؤهّلة)، ص٧١٤، من دراسة بعنوان: "بداية التقنيات الفلاحية وتطوّرها وانتشارها". انظر تاريخ أفريقية العام، ج١، ص٦٠٤.

"فالتحوّلات المناخية في فترة ما بين ١٠ و٤ آلاف سنة الماضيـــة حوّلـــت مســاحات عريضة إلى مناطق جافّة وقفراء ممّا جعل السكّان يغادرونها[٤٠]. إمّا شرقاً في اتجـــاه مصر وإمّا شمالاً في اتجاه أقطار المغرب العربي الثلاثة. وظلّ الجفاف يتزايد علـــى مرّ الأيام حتى بلغ التصحّر ذروته و وصار أمراً مقضياً حوالـــي ١٠٠٠سـنة قبـل الميلاد، وكان له دوره في الضغط على الجماعات الرعوية التي انتشرت في أرجـــاء شمال أفريقية من قبل أن يأتي الفينيقيون بمدّة طويلة.

وبحلول الحضارة الرعوية في سائر أنحاء المنطقة لمع اسم "الشاوية" كتعبير أصيـــل عن هذه الحضارة منذ أطوارها الأولى، وكدليل لغوي وثقافي على انتمائها الشـــرقي الأصيل.

فهذا الاسم لا يعني قبيلة معيّنة كما قد يتبادر إلى الذهـــن، وإنّمـــا هـــو اســم بمثابـــة المصطلح يطلق عامّة على من يرعى الشاة ويختصّ بتربيتها. وهذا الاسم منتشر فـــي المشرق العربي أيضاً منذ عهود قديمة، وما يزال موجوداً إلى الآن بصحـــراء الشـــام وجهات في العراق وجنوب الجزيرة العربية، مثل سلطنة عُمان، وكذلك الحـــال فـــي منطقة المغرب العربي، إذ ما تزال جماعات عريضة تحمل هذا الاسم فـــي غربـــي وشرقي المغرب الأقصى، وفي شرق الجزائر يطلق عليهم "الشاوية" فهو اسم من إرث حضاري قديم توارثته الأحفاد عن الأجداد الأوائل، وأن الذي ساعد على الاحتفاظ بـــه في المشرق والمغرب العربيين، الممارسة المتواصلة لمهنة الرعي حتى بعد أن عرفت المنطقة الفلاحة في وقت متأخّر.

ولا يغيب عن البال أن هذا الاسم، الشاوية، العريق في الجماعات البربرية، هو اســـم عربي الأصل صياغة ومدلولاً، منحدر من اللغة العربية القديمة تلك التي يطلق عليـــها خطأ أو عناداً "السامية".

والخلاصة: إنّ الجماعات البربرية الأولى الرعوية وصلت إلى الصحراء الليبية وانتشرت فيها في حدود الألف الخامسة قبل الميلاد، ثم تحوّلت إلى المناطق الواقعة شمال الصحراء، كما هو واضح من تحوّلات الظروف المناخية في الألف الرابعة قبل الميلاد. وبهذا نكون قد توصلّنا إلى تحديد تاريخ ظهور البربر في شمال أفريقية، وهو أمر لا يرتاح له من يكذبون على التاريخ، ومن سوّلت لهم إقليميتهم المتخلّفة الحديث عن الإنسان التونسي الأوّل وعصوره الحجرية القديمة وغير ذلك من الترّهات.

الهوامش

(١) فوزي فيهم جاد الله: **مسائل في مصادر التاريخ الليبي قبل هيرودوت**، الـوارد في (ليبيا في التاريخ) منشورات الجامعة الليبية، بنغازي، ١٩٦٨م.

(٢) د. فوزي فيهم جاد الله: **مسائل في مصادر**...المصدر نفسه، ص ٥١.

(٣) د. فوزي فيهم جاد الله: **مسائل في مصادر**...المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٤) جيان ديزتمج، **البربر الأصليون**، الوارد في تاريخ أفريقية العام، ج٢، ص٤٣٩.

(٥) د. فوزي فيهم جاد الله: **مسائل في مصادر**...المصدر المذكور سابقاً، ص ٦٢.

(٦) جيان ديزتمج، **البربر الأصليون**، المصدر المذكور سابقاً، ج٢،ص ٤٣٩.

(٧) د. فوزي فيهم جاد الله: **مسائل في مصادر**...المصدر المذكور سابقاً، ص ٥٩.

(٨) بازامه مصطفى، **تاريخ ليبيا في عصور ما قبل التاريخ**، منشـورات الجامعـة الليبية،بنغاوي، ١٩٧٣، ص٥٧.

(٩) جيان ديزتمج، **البربر الأصليون**، المصدر المذكور سابقاً، ج٢،ص ٤٣٩.

(١٠) نجم الدين محمد الشريف، **النوبة قبل نباتا**، الوارد في (تاريخ أفريقية العام)، ج٢، ص٢٥٣، مصدر تقدّم ذكره.

(١١) نجم الدين، **النوبة**......، المصدر نفسه، ص٢٥٣.

(١٢) د. فوزي فيهم جاد الله: **مسائل في مصادر**...المصدر المذكور سابقاً،ص٦٤.

(١٣) **البربر الأصليون**، المصدر المذكور سابقاً، ص ٤٣٩.

(١٤) **تاريخ ليبيا في عصور ما قبل التاريخ**، المصـــدر المذكــور ســابقاً، ج١، ص٥٣.

(١٥) بازامه مصطفى، **تاريخ ليبيا**... المصدر نفسه، ص ٥٦، انظر أيضـاً فوزي فيهم، **مسائل في مصادر**...، ص ٥٩، هامش ٢.

(١٦) ص١٢٢ **Rossler: Der Semitisch charakter der lubysche, Sprache in** Z A, Leipzig- 122, 1952، **(السمات السامية في اللغة اللوبية)**.

(١٧) د. فوزي فيهم جاد الله: **مسائل في مصادر**...المصدر المذكور ســابقاً، ص ٥٩، هامش ٢.

(١٨) د. مصطفى كمال عبد العليم، **ليبيون وإغريق من برقة (ليبيا في التـاريخ)**، ص ١٠١، مصدر تقدّم ذكره.

(١٩) **فتوح أفريقية والأندلس**، حقّقه عبد الله أنيس الطباع، مكتبة المدرســة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٤، ص ٢٨.

(٢٠) **المسالك والممالك**، لندن، ١٨٨٩، ص ٩١، Luuni Batavorun-Apud, EJ, Brill.

(٢١) د. مصطفى كمال عبد العليم، **ليبيون وإغريق**......المصدر المذكور سـابقاً، ص ١٠٢.

(٢٢) بازامه مصطفى، **تاريخ ليبيا**....، المصدر المذكور سابقاً، ص ٥٩.

(٢٣) **الصحراء في ما قبل التاريخ**، الوارد في **(تاريخ أفريقية العـــام)**، ج١، ص ٦٠٥، مصدر تقدّم ذكره.

(٢٤) ك، ابراهيمي، **تمهيد حول ما قبل التاريخ في الجزائر**، ترجمة محمد البشير الشنيتي ورشيد بوروبيه، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٢، ص ١٢٠.

(٢٥) ابراهيمي، **تمهيد حول**...، المصدر نفسه، ص ١١٨، ويذكر أن محتويات موقع "أمكني" تعود إلى ٧٦٠٠ق.م.

(٢٦) ل. بالو، **أفريقية الشمالية ما قبل التاريخ**، الوارد في **(تاريخ أفريقية العام)**، ج١، ص ٥٩٠، مصدر تقدّم ذكره.

(٢٧) بازامه مصطفى، **تاريخ ليبيا**....، المصدر المذكور سابقاً، ص ١٦٧.

(٢٨) ج. كي. زيربو، **الفن الإغريقي في ما قبل التاريخ**، الوارد ذكره في **(تاريخ أفريقية العام)**، ج١، ص ٦٦٩، مصدر تقدّم ذكره.

(29) **Fabrizio, Mori: Perhistoric Saharan Art cultures in the light of discoveries the Acacus Massif.** (Libyan Sahara).

(الفن وحضارات ما قبل التاريخ في الصحراء على ضوء اكتشافات هضبة الأكاكوس، الصحراء الليبية) الوارد في **(ليبيا في التاريخ)**، ص ٦، مصدر متقدّم.

(٣٠) أخذت هذه الأسماء والتواريخ المصاحبة لها من دراسة موري السابقة، ص ٣٤.

(٣١) **Mori ,....... Perhistoric**، المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٣٢) **Mori ,....... Perhistoric**، المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٣٣) (دور ليبيا في فترة ما قبل التاريخ)، **C.B.M. Meburney/ Libyan role in prehistory**، الوارد في (ليبيا في التاريخ)، ص ٦، مصدر تقدّم ذكره.

(٣٤) **Mori ,....... Perhistoric** ، المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣٥) Mori ,....... Perhistoric، المصدر نفسه،.ص ٣٨.

(٣٦) Mori ,....... Perhistoric، المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣٧) بازامه مصطفي، **تاريخ ليبيا**....، المصدر المذكور سابقاً،ج١، ص ١٠٥.

(٣٨) Mori ,....... Perhistoric، المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣٩) الصحراء في ما قبل التاريخ، المصدر المذكور سابقاً، ج١، ص ٦٠٤.

(٤٠) Mori ,....... Perhistoric، المصدر نفسه، ص ٣١.

من مظاهر الحياة العائلية في المجتمع الكنعاني الفينيقي

د. أحمد حامدة

جامعة دمشق

يقتصر موضوع البحث من الناحية الجغرافية على الساحل الشرقي للبحر المتوسط، على ما عرف باسم فينيقية والفينيقيين. إذ لم تكن فينيقية في الألف الأولى قبل الميلاد شكلاً متجانساً للدولة، بل تكّونت من مجموعة دويلات-مدن مختلفة، لم تربطها وحدة سياسية كاملة، وإنما قامت فيما بينها تحالفات سياسية طارئة، إثر غزو أو اجتياح أو خطر خارجي داهمها، وكانت دويلات المدن هذه مستقلة أو شبه مستقلة.

أما من الناحية الأثنولوجية، فهو في موضوع الحياة العائلية عند الفينيقيين الذين عرفوا من قبل باسم: "الكنعانيين" كما عرفوا أيضاً باسم: "الصيدونيين".

والفينيقيون شعب عربي استقّر على الساحل الشرقي للبحر المتوسط، حيث أطلق الإغريق على هذه المنطقة اسم: فينيقية وعلى شعبها اسم: الفينيقيين. ويرجع اعتمادهم هذه التسمية على شهرة الفينيقيين بالصباغ الأرجواني، ويجدر بالذكر أن الفينيقيين لم يتاجروا بالصباغ الأرجواني نفسه وإنما بالأقمشة المصبوغة بالأحمر الأرجواني، الذي كان باهظ الثمن، ويكلّف الحصول عليه مبالغ طائلة ووقتاً غير قليل ، واقتصر استعماله على الطبقات العليا في المجتمع كالملوك والأمراء وأسرهم.

تمثل الأسرة عماد البناء الاجتماعي، وتعتبر حجر الأساس الذي كان يقوم عليه المجتمع الكنعاني الفينيقي. وكانت هناك عوامل تؤثر وتتأثر بالأسرة بشكل عام وبالأسرة الفينيقية بشكل خاص وهذه العوامل هي:

بنية الأسرة وحجمها، وتركيبها، وعملها، والتفاعل مع بنياتـــها الممتـدة والمحيطـة (المتجاورة).[١]

لقد عالجت المصادر التي توفرت لنا الأسر الحاكمة وطبقتـها بشـكل خـاص. أما التنقيبات الحديثة والحفريات، فقد قدمت لنا دليلاً على الحياة العائلية للطبقات الأخـرى في المجتمع، ومن هذه الحفريات ما تمّ في كل من: جبّيل وصيدا وصور وأوغـاريت وقرطاجة.

تتألف الأسرة الفينيقية مثل باقي الأسر في الشرق الأدنى القديم من:

الأب وهو ربّ الأسرة، وزوجته أو زوجاته، وأبنائه الذكور مع نسـائهم وأولادهـم، وبناته غير المتزوجات.

دعي الأب في اللغة الفينيقية: (أب)[٢] والأم (أم)[٣] والابن بر[٤] كما دُعي (بـن)[٥]، وسميت البنت العذراء باسم: بت[٦]، وبعد زواجها أصبحت: براَشَت[٧].

لقد عرف علم السلالات البشرية الأسرة وكان يقصد في ذلك نوعين من الأسرة: النوع الأول وهو "الأسرة الكبيرة: التي عرفت في المشـرق القديـم، فـي حيـن عرفـت المجتمعات الغربية: الأسرة (النواة)، و(المباشرة)، و(الحيوية)، والتي تكونت من الأب والأم والأولاد صغيري السن فقط.

لقد كان اختيار شريكي الزواج في الأسرة الكبيرة مناسبة ذات أهمية كبيرة. إذ كـانت تطرح أسئلة كثيرة مثلاً: من ستتزوج؟ إنساناً مسموحاً به أم ممنوعاً؟ وهل يحدث هـذا الزواج بسرعة أم يطول؟ وهل لروح الإنسان وعاطفته دور في هـذا الـزواج؟ لقـد شغلت هذه الأمور بالهم بشكل كبير وقوي[٨].

هذا، وقد كانت هناك سمات وأسس للأسرة الفينيقية خصوصاً والشرقية عموماً منها:

١-الزواج الأحادي: وفي هذه الحالة يفضل الزوجان قرابة الدم الوثيقة أي زواج الأقارب.

٢-النسب الأبوي: ويقصد في هذا أن انتماء الأبناء يعود إلى نسب الأب وليس إلى نسب الأم، وكل ذكر يعتبر تابعاً إلى الأسرة التي ينتمي إليها أبوه، والأمثال العربية التي تشير إلى هذا الموضوع كثيرة، وكلها تؤكد أن الانتماء يعود إلى الأب وليس إلى الأم، ويرون أن المرأة مثل البرميل يفرغ، وفي حالة النزاع أو الخصام بين أسر الأب وأسر الأم فإن المرء يتوقع من الرجل أن يدعم طرف الرجل ضد طرف المرأة.

٣-النظام الأبوي: ويعني هذا النظام أن الأب هو الرجل في الأسرة أي أنه ربّ الأسرة وسيدها، بيده السلطة وهو مالك كل شيء في الأسرة وله الحق في تقرير الحياة والممات لأسرته وتابعيها.

٤-المقر الأبوي: فيه نجد أن الرجل عند زواجه يدخل زوجته في الأسرة، وفي بيت أبيه وتصبح عضويتها من الآن فصاعداً فيها، وفي هذه الحالة تعتبر أسرة كبيرة تتكون من رب الأسرة الرجل الكبير الأكبر، وزوجته أو زوجاته، وأولاده مع نسائهم وأولادهم ، وبناته غير المتزوجات.

هذا وتعيش أسر هذا النوع في بيت واحد أو في عدة بيوت متجاورة، ولها نظام مشترك واحد وتعالج موضوعات مشتركة، ولها ملكية مشتركة لكامل الأسرة تضبط من قبل رب الأسرة.

وقد وجدت عند المجموعات البدوية بيوت عبارة عن سرب من الخيام نصبت إلى جانب بعضها البعض بشكل مكثّف.

٥-الأسرة الكبيرة: Grosse: وتعمل هذه الأسرة كوحدة اقتصادية متكاملة يعمل رجالها معاً في الزراعة أو في تربية الحيوان أو في الحرف والتجارة أو في أي نشاط آخر يقدّم دعماً لتكاليف المعيشة وتدفع مصاريف كل فرد من أفراد الأسرة من الدخل أو الربح المشترك للأسرة.

٦-الأسرة متعددة الزوجات: والمقصود بذلك تعدد الزوجات، أي أن باستطاعة الرجل أن يمتلك أكثر من زوجة واحدة بالإضافة إلى رب الأسرة وزوجاته وعشيقاته وأولاده مع نسائهم وتوابعه من الإناث والعبيد (كما في بعض المجتمعات)، حيث كانت العبودية موجودة في بعض البلدان ولا تزال بقايا من قديم الزمان وحتى أيامنا هذه. ويتوقف عدد العبيد على ثروة الأسرة. فالأسرة الفقيرة لم تستطع أبداً شراء العبيد أو الحصول عليهم على عكس الأسر الغنية وبخاصة الملوك والأمراء والطبقات الحاكمة، الذين استخدموا جيوشاً منتظمة من العبيد ذكوراً وإناثاً في خدمة السلاح أو في أعمال المنزل أو استخدامهنّ كجوارٍ (محظيات). هذا ولم يكن هؤلاء العبيد في الحقيقة أعضاء في الأسرة بل شبه أعضاء، وكانوا يعتبرون أيضاً من ضمن ملكية الأسرة[٩].

لقد كان المجتمع الكنعاني مجتمعاً متداخلاً، خضع لتأثيرات الحضارات المصرية والرافدية إضافة إلى التأثيرات الحثية والحورية والمتوسطية المجاورة وقامت أشكال حضارية مستقلة وتصورات وتقاليد[١٠]، وبرزت أشكال مختلفة ثلاثة للحياة الاجتماعية في المجال الكنعاني وهي:

١-الشعب الكنعاني الفينيقي المستقر.

٢-البدو الرّحل.

٣-بدو النقب[١١].

تضامن الأسرة الفينيقية:

كان تضامن الأسرة الفينيقية أساس الحياة الفينيقية. وتميّز هذا التضامن بشكل ظـــاهر في معظم النقوش الفينيقية حيث ذكر الأب والأم والأبناء ذكوراً وإناثاً جمعهم البيـــت الواحد أو أسرة واحدة. وكان نظام الأبوة بارزاً بشكل كبير واعتراف الأبناء بآبائـــهم وإقرارهم بهذه الأبوة واعتراف النساء بأزواجهن في الحياة وفي الممات خير دليـــل على ذلك.

وسنحاول من خلال النقوش أن نوضح قدر الإمكان النظام الأبوي واعتراف الأبنـــاء بآبائهم ومسؤولية الآباء تجاه أبنائهم وزوجاتهم، وواجبات الأبناء نحو آبائهم تقديراً لهم وعرفاناً بجميلهم.

- يقول نقش أحيرام المكتشف في مدينة جبيل ما يلي:

(هذا التابوت صنعه إيتوبعل بن أحيرام ملك جبيل لأبيه أحـــيرام لمـــا ســجاه إلـــى الأبد...)[١٢].

- ويذكر نقش أبي بعل المكتشف في جبيل أيضاً الآتي:

(هذه الصورة"اللوحة النذرية" حضرها أبي بعل ملك جبيل ابن يحيملك ملك جبيل فـــي مصر لآلهة بعلة جبيل لتطيل بعلة جبيل أيام أبي بعل وسنيه على جبيل)[١٣].

- كما يقول نقش إيلي بعل المكتشف في جبيل أيضاً ما يلي:

(هذه الصورة "اللوحة النذرية" صنعها إيلي بعل ملك جبيل ابن يحيملك ملـــك جبيـــل لآلهته بعلة جبيل، لتطيل بعلة جبيل أيك إيلي بعل وسنيه على جبيل)[١٤].

- كذلك نقش شفط بعل الأول المكتشف في جبيل يذكر ما يلي:

(هذا السور (الجدار) بناه شفط بعل ملك جبيل ابن إيلي بعل ملك جبيل ابـــن يحيملـــك ملك جبيل لآلهته بعلة جبيل، لتطيل بعلة جبيل أيام شفط بعل وسنيه على جبيل)[١٥].

- ونقش عبدو يقول الآتي:

(لعبدو بن كلبيّ الخزّاف (الفخاري)......)[١٦].

- أما نقش عبد أشمن فيذكر ما يلي:

(هذه اللوحات المسبوكة (الصور المسبوكة) صنعتها أنا عبد أشمن البنّاء ابـــن أســـعا لسيدنا ولرمز بعل ليباركه ويحييه (يحفظ حياته))[١٧].

- ونقش تبنيت المكتشف في صيدا يقول:

(أنا كاهن عشترت ملك الصيدونيين ابن أشمن عزر كاهن عشترت ملك الصيدونيين أرقد في هذا التابوت......)[١٨].

- كذلك نقش أشمن عزر المكتشف في صيدا أيضاً فيفيدنا في التعرف على النســـب الأبوي للملك أشمن عزر ويبرز موضوعاً جديراً بالدراسة ألا وهو زواج الأخـوة بين الملك تبنيت وأمه عشترت[١٩].

- يقول النص ما يلي:

(....أنني أنا اشمن عزر ملك الصيدونيين ابن الملك تبنيت ملك الصيدونيين حفيد الملك أشمن عزر ملك الصيدونيين وأمي أم عشترت كاهنة عشترت ربتنا الملكة بنت الملـــك أشمن عزر ملك الصيدونيين الذين بنينا معابد الآلهة.......)[٢٠].

- أما نقش كيلامو المكتشف في زنجرلي (شمأل) فيقول الآتي:

- أنا كيلامو بن حيا ما فعلته لم يفعله السابقون، كانت سلالة (بيت) أبي بين الملـوك الأقوياء....أنا كيلامو بن حيا جلست على عرش أبي....)[٢١].

- إضافة إلى ذلك اكتشف نقش من كيتيون/ لارنكا اليوم/ يعود للقرن الرابع قبل الميلاد يقول:

(في اليوم السادس من شهر بول في السنة الحادية والعشرين لحكم بومي ياتون ملك كيتيون ودالي وتماسوس، ابن ملك ياتون ملك كيتيون ودالي: هذا المذبح والموقدان الاثنان اللذان قدمهما بدا كان رشف حوص ابن يكون شليم بن أشمون أدون لسيده رشف حوص ليباركه)(٢٢).

- كما أن نقشاً آخر على شاهدة قبر في مدينة كيتيون يعود للقرن الرابع أو الثالث قبل الميلاد يتضمن اعترافاً من صاحبه بنسبه الأبوي ويفيدنا بأن دور الرجل كان هو الأول في المجتمع، بينما جاءت المرأة في المرتبة الثانية، وبشكل عام إلى تضامن الأسرة الفينيقية وتماسكها.

يقول النص ما يلي:

(هذه الشاهدة التي وضعها أرش، رئيس السماسرة، لأبيه فرسي رئيس السماسرة، ابن أرش رئيس السماسرة، ابن مناحيم رئيس السماسرة، ابن ميشال رئيس السماسرة، ابن فرسي رئيس السماسرة، ولأمه شمازبال بنت بعل رام بن ملك ياتون بن عازار رئيس المراقبين /المفتشين/، على مرقد راحتهما للأبد)(٢٣).

- هذا، ولدينا دليل آخر فيه إشارة إلى النسب الأبوي وإلى عدد الأولاد الذكور في الأسرة، إذ يقول نقش بلغتين فينيقية ويونانية اكتشف في مالطا /مرسى سكيروكو/ يعود للقرن الثاني قبل الميلاد ما يلي:

(لسيدنا، لمقارت - بعل صور (إله صور)، ما نذره عبداك:

عبد إسار وأخوه إسار شمار، كلاهما ابنا إسار شمار ابن عبد إسار، كي يسمع قولهما ويباركهما)(٢٤).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد كان الأب مالكاً لزوجته ومالكاً لأولادها، ووجب عليه أن يعمل كل شيء وبخاصة شريكة حياته، والنص التالي يعطينا دليلاً واضحاً على تعلّق الرجل بزوجته في الحياة وفي الممات، ووضع شاهدة على القبر للرجل نفسه ولزوجته إذا كان ليس عنده أولاد، ودفن الرجل مع زوجته في قبر واحد عند وفاتها، خير دليل على هذه المحبة وهذا التعلق والمكانة العظيمة التي حظيت بها المرأة في المجتمع الكنعاني الفينيقي:

(أنا عبد إسار بن عبد سيام بن حر، الشاهدة في حياتي وضعتها[٢٥] على مرقد راحتي إلى الأبد، ولزوجتي، لأم عشترت بنت توم بن عبد ملك).

مما تقدم نستنتج أن تضامن الأسرة في المجتمع الكنعاني الفينيقي كان حجر الأساس، وأن نظام الأسرة كان نظاماً أبوياً، إذ كان الرجل أساس كل شيء، وكان صاحب السلطة في الأسرة ومسؤولاً عن زوجته وأولاده، وجاءت المرأة في المرتبة الثانية بعد الرجل، واعترف الأبناء بآبائهم وتأسيس القبور لهم عند وفاتهم، ووضع الشواهد عليها عرفاناً بجميلهم وبراً بهم، كذلك اهتمام الرجل بزوجته وتعلقه بها، حتى أنها كانت تدفن معه في قبر واحد حين وفاتها، وكان الرجل يضع الشاهدة على القبر لنفسه ولزوجته، وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدل على عادة قديمة في المجتمعات القديمة، حيث كان الرجال يعملون ذلك في حال عدم وجود أولاد (ذرية) عندهم، أما في حالة وجود الأولاد، فكان الأولاد يقومون بهذه المهمة[٢٦].

وبذلك بدا المجتمع الكنعاني الفينيقي مجتمعاً متضامناً تسوده الألفة والمحبة، وبرز ذلك في طبقات الشعب المختلفة، عند الملك والأسرة المالكة، وعند الكهنة ورجال الدين، وعند الحرفيين والبنائيين، وعند عامة الناس وعبيدهم وشملت شرائح المجتمع كافة، فالآباء مسؤولون عن الأبناء والزوجات، والأبناء يعترفون ويقرّون ويؤدون واجباتهم تجاه آبائهم، وهذا يولد المحبة والتآلف والتماسك والتضامن في المجتمع.

وجدير بالذكر أن أوغاريت المملكة الكنعانية القديمة أمدتنا بمعلومات عن الحياة العائلية، حيث كان نظام الأسرة فيها نظاماً أبوياً. فالرجل فيها هو ربّ الأسرة وزعيمها، وكان زوجاً لزوجة واحدة أو عدة زوجات[٢٧] . ويمكن للرجل أن يعطي زوجته التوجيهات والأوامر والإرشادات، ويسمى من قبلها رجلاً، وكان له الحق في التصرّف بملكيتها إلى حدٍّ معين.

كما كانت الأم تنادى من قبل أولادها في المناسبات بالسيدة (المرأة)[٢٨]، وقد وجدت نصوص أوغاريتية مختلفة أشار بعضها إلى وجود العطف والحنان والمحبة بين الأولاد وأهلهم، كما كان بالمقابل أبناء عصاة تمرّدوا على أهلهم وحقّت عليهم اللعنة والهلاك[٢٩].

وضع الرجل والمرأة والأولاد في الأسرة:

كان الرجل هو أساس كل شيء وهو ربّ الأسرة، واحتلّ الدور الأول والأهم فيها، بينما لم تكن المرأة بنفس الدرجة من الأهمية. صحيح أنها احتلّت مكانة مرموقة وهامة، إلا إنها جاءت في المرتبة الثانية بعد الرجل، وكان الأب كما رأينا مسؤولاً عن زوجته وعن أولاده، فهو ملزم بتقديم كل شيء لهم في الحياة وبعد الممات، وعليه تقديم الهدايا والهبات والنذور للآلهة، وبناء المعابد لها إرضاءً لها وكسباً لودّها، ومباركتها له أولاً ولأولاده ثانياً ولأمهم ثالثاً، وطلب الرحمة والحنان لهم، والنصّ التالي يوضح لنا ذلك:

(هذا النذر نذرته أنا فعل عشترت بن عبد ملكة، بن بنبعل، بن عبد ملكة، بن بنبعل، بن عبد ملكة... لأجل أن تحرس طريقي، لإلهتي، للآلهة الأقوياء إيزيس، والآلهة عشترت، والآلهة الذين .... ليباركوني أنا وأبنائي عبد إسار، وبنبعل، وعبد شمش، وفعل عشترت، وأمهم حن عشترت، ويعطوا لهم الحنان (الرحمة) والحياة أمام الآلهة وبني البشر)[٣٠].

يفيدنا النص المذكور بما قام به الرجل تجاه زوجته وأولاده، كما يفيدنا في معرفة عدد أولاد أسرته فهو ربّ الأسرة تتألف من الأب والأم وأربعة أولاد ذكور وهـــذه أســـرة نموذجية.

- دليل آخر هو نقش من مدينة لابيثوس يعود للقرن الثالث قبل الميلاد، يوضح تقديم الهدايا للآلهة عنه وعن أولاده لتكون له ولذريته منقذاً وخيراً. يقول النـــص مـــا يلي:

- (لتدوم النعم، هذا التمثال ملكي أنا ياتون بعل سيد الأرض، ابن جار عشترت سيد الأرض، ابن عشترت سيد الأرض، ابن عبد إسار بن جار عشترت، بـــن شـــليم الذي وضعته في معيد ملقارت ...ليكون ذكرى لاسمي.

- ....وفي شهر فعلات الذي في السنة الخامسة لسيد ملوك بطليموس، ابن ســـيد الملوك بطليموس، بحياة أبي أعطيت ونذرت حيوانات كثيرة في حدود مزرعـــة نارنكا (لارنكا اليوم) للسيد الذي لي، لملقارت، خـــلال حيـــاتي وحيـــاة أولادي (ذريتي) كل يوم، وللوريث الشرعي ولنسائه ودمه(؟)، في الأهلّة والبدور، شـــهراً بشهر إلى الأبد ، كما في السابق، طبقاً للوح النحاسي (البرونزي) الـــذي كتبتـــه (أنا) وثبته في الجدار الذي بنيته، جزءاً من هديتي الودية، فعلت أنا....من الفضة، مثقال /١٠٢كار/، ووهبتها للسيد الذي لي، لملقارت، ليكون لي ولذريتـــي منقـــذاً وخيراً، وليذكرني ملقارت...[٣١].

- إضافة لما تقدم لدينا نقش من مدينة دالي يعود للقرن الثالث قبل الميلاد يتحـــدّث عن نذر نذره الأب لأولاده الثلاثة، ثم توفي ووفت جدتهم بالنذر بعد ذلك. يقـــول ما يلي:

- (في اليوم السابع من شهر حيّار (أيار)، في السنة الخادية والثلاثين لسيد الملـــوك بطليموس بن بطليموس...الذي هو (يطابق) السنة السابعة والخميسن مـــن عمـــر

كيتيون: الكنفورية الأرسينوية بنت فيلاديلفوس (الفيلادليفة)، أما إسار بنت...ابن عبد سيسام، ابن جدعات هذه التماثيب التي قدمتها بت شليم، بنت مريحي بن أشمون أدون، لأحفادها: أشمون أدون، وشليم، وعبد رشف، الثلاثة أبناء مريحي بن أشمون أدون، بن نحمي بن جلاب. النذر الذي كان نذره أبوهم مريحي خلال حياتهم، لسيدهم رشف ميكل، ليباركهم)(٣٢).

- نستنتج من النص المذكور ما قام به ربّ الأسرة تجاه أولاده الثلاثة ليكسب مباركة الآلهة لهم، كما نستنتج عدد أولاده وهذا يشير إلى أسرتهم النموذجية بعدد أفرادها.

مما تقدم يتضح لنا أن عدد الأولاد في الأسرة كان كما ذكرته النقوش الفينيقية ولدين أو ثلاثة وحتى أربعة أولاد، وكانت بذلك أسرة نموذجية بعدد أولادها. غير أن نصوص أوغاريت ذكرت عدداً أكبر من ذلك. فقد وصل عدد الأولاد عندهم إلى سبعة أو ثمانية أولاد. وكان دلال الأولاد من قبل الأهل موجوداً، وتفضل الأهل لولد أو بنت على الأولاد الآخرين موجوداً أيضاً، وفيما يتعلق بموضوع المهر عربون الحياة الزوجية توجب على العريس أن يدفع المهر لوالد عروسه، وأن يقدم لها هدية، وأثاثاً للبيت حين الزواج(٣٣)، وفي يوم الزفاف كلن شرب الخمرة عادة مألوفة عندهم، واهتمام المرأة بزوجها وتربية أولادها من واجباتها(٣٤).

إلى ذلك كان تعدد الزوجات موجوداً، كما كان الطلاق في يد الرجل(٣٥). وكانت عندهم عادات تتعلق بالموت والدفن والحداد، فكان دفن الميت من واجب الأقرباء المقربين له يوم وفاته طيلة النهار وحتى قبيل الشمس في مقبرة الأسرة(٣٦)، والحداد على الميت كان يتم بالجلوس على الأرض وصبّ الرماد فوق الرؤوس، وتمزيق الثياب، واللطم والنواح على الميت، ورافقت عملية الدفن ذبح الذبائح وسكب الخمرة والتعزية والنواح والبكاء خارج المنزل، وفي العراء وعلى الجبل

هذا غيض من فيض. فموضوع الحياة العائلية ممتع إلا أنه طويل ، ويـــدل علـــى أن الأسرة الكنعانية الفينيقية عاشت حياة متعاونة ومتماسكة تسودها الألفة والمحبة.

جدول الاختصارات:

KAI H. Donner- W. Röllig, Kanaaäische und Aräische Inschiften, zweits, durchgesehene und erweiterte Auflage, wiesbaden, Band I : 1966 ; Band, II : Kommentar, 1968; Band III : Glossare Und Indizes Tafeln, 1969.

- أحمد حامدة – المدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية – ١٩٩٧– جامعـــة دمشـــق – الطبعة الثانية – مطبعة الداودي.

المراجع والحواشي

(1) Günter Hartfiel. **Wörterbuch Soziologie**, zweite, überarbeitete und ergänzte Auflage kröner Verlag, Stuttgart, P. 173-179.

(2) KAI, III., P.1; أحمد حامدة: مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية ص٢١٥

(3) KAI, III., P.2; أحمد حامدة: مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية ص٢١٧

(4) KAI, III., P.4; أحمد حامدة: مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية ص ٢٢٠

(5) KAI, III., P.5; أحمد حامدة: مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية ص٢٢٢

(6) KAI, III., P.5; أحمد حامدة: مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية ص٢٢٢

(7) KAI, III., P.4; أحمد حامدة: مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية ص١١٩

(8) Raphael Patai, **Sitte und Sippe in Bibel und Orient**, ner-tamid-verlag, Frankfurt am Main, 1962, P. 14.

(9) Ibid, P. 16-19.

(10) Hans- Friedmann Richter, **Geschlitlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt**, Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern. Las Vegas, 1978, P. 187.

(11) Ibid, P. 187.

(12) KAI, I., 1.1, P. 1 KAI, II., P.2;

أحمد حامدة: مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية ص ٥٨

(13) KAI, I., 5.1.2, P. 1 KAI, II., P.7;

أحمد حامدة: مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية ص ٦٣

(14) KAI, I., 6.1.2, P. 1 KAI, II., P.8;

أحمد حامدة: مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية ص ٦٧

(15) KAI, I., 7.1.2.3.4, P. ;1 KAI, II., P.9;

أحمد حامدة: **مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية** ص ٦٨

(16) KAI, I., 8, P. 1; KAI, II., P.10;

أحمد حامدة: **مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية** ص ٧٠

(17) KAI, I., 12.1.2.3.4, P. 2 ; KAI, II., P.16;

أحمد حامدة: **مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية** ص ٧٧

(18) KAI. I., 13.1.2.3, P. 2 ; KAI, II., P.17;

أحمد حامدة: **مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية** ص ٨٢

(19) KAI, II., P. 2 .

(20) KAI, I., 14.15.16.17.18.19.20, P. 32 ; KAI, II., P.19-20;

(21) KAI, I., 24.1.4.5.6.9, P. 4-5 ; KAI, II., P.13;

أحمد حامدة: **مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية** ص ١٠٤

(22) KAI, I., 32.1.2, P. 7 ; KAI, II., P.50;

أحمد حامدة: **مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية** ص ١١٣

(23) KAI, I., 34.1.2, P. 8 ; KAI, II., P.52;

أحمد حامدة: **مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية** ص ١١٨

(24) KAI, I., 47.1.2.3.4, P. 11 ; KAI, II., P.64;

أحمد حامدة: **مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية** ص ١٤٥

(25) KAI, I., 35.1.2.3, P. 8 ; KAI, II., P.52;

أحمد حامدة: **مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية** ص ١١٩

(26) KAI, I., 32.1.2, P. 53.

(27) Cyrus H. Gordon, **Ugaritic Literatur**, A Comprehensive tranlation of the poetic and Prose texts, Rom, Päpstl. Binel inst., 1949, P. 126.

(28) Hans- Friedmann Richter, **Geschlitlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt**, Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern. Las Vegas, 1978, P. 200-201.

(29) Werner Huss, **Geschichte der Karthager**, C.H. Beck'sche Verlagsbuch-handlung, München, 1985, P.502-503.

(30) KAI, I., 48.1.2.3.4, P. 11 ; KAI, II., P.64-65;

أحمد حامدة: **مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية** ص ١٤٩

(31) KAI, I., ٤٣.1.2.3....15, P. 10 ; KAI, II., P.60;

أحمد حامدة: **مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية** ص ١٣٥

(32) KAI, I., 40.1.2.3.4.5, P. 8 ; KAI, II., P.57;

(33) Anton Jirku, **Geschichte Palästina- Syriens im orientalischen Altertum**, P. 180

(34) A. Van Selms, **Marriage and family life in ugaritic Literature**, P. 33-44

(35) Anton Jirku, **Geschichte Palästina- Syriens im orientalischen Altertum**, P. 180

(36) A. Van Selms, **Marriage and family life in ugaritic Literature**, P. 133-137.

العلافيون

الدكتور صادق أحمد جودة
جامعة عمان الأهلية
الأردن

ملخص البحث:

يدور هذا البحث حول جماعة العلافيين، التي ظهرت كقوة معادية للدولة الأموية في الربع الثالث من القرن الأول الهجري، وقد اشتهر منهم الأميران، محمد، ومعاوية، ابنا الحارث العلافي، وقد خرجا على إدارة الدولة الأموية، وذهبا إلى السند، ذلك الإقليم البعيد عن متناول الخلافة في دمشق، وانحازا إلى أعداء الدولة العربية الإسلامية، من أبناء السند الذين كانوا يخشون الخطر الإسلامي، أمثال داهر ملك السند.

انضم العلافيون على الرغم من قلة عددهم إلى جانب داهر السندي، ونسقوا معه ضد دولة بني أمية، وولاتها في السند، ومكران، بل كان داهر العون للعلافيين، لأنهم سيوقعون الخسائر بأعدائه المسلمين. وكان لتضافر جهود الطرفين، أثر في إلحاق الهزائم بولاة بني أمية في إقليم مكران، الملحق بالسند، بل والاعتداء على حياتهم، أمثال سعيد بن أسلم، وعبد الله بن نبهان. لذلك لا نعجب إذا رأينا ولاة بني أمية، يحاولون جادين القضاء على العلافيين، للخلاص من أذاهم وفتنهم الكثيرة التي كانت تهدف إلى إضعاف جسم الدولة في النهاية.

ولعل تمسك داهر بهم كونهم ساعدوه في تثبيت ملكه، أمام الأمير السندي، رمل، الذي يملك إمكانات هائلة، وأنهم قاتلوا ولاة بني أمية، الذين بات داهر يخشى قوتهم في مكران المجاورة لأملاكه في السند. ولا نغالي إذا قلنا: إن محمد العلافي، قد أصبح

قائداً هاماً في جبهة داهر، لا يُستغنى عنه في تقديم المشورة، ورسم الخطط، وممارسة القتال، ضد العدو الأموي المشترك.

هذا وقد ظلّ محمد العلافي مخلصاً لداهر، حتي مقتله، فأخلص لولده جيسيه من بعده. ثم انحاز إلى إقليم كشمير، ليقضي بقية حياته بعيداً عن دائرة الشك، بالنسبة للأمويين، وولائهم في السند بعد فتحها، ويبدو أنه قرر العيش بسلام، آخر أيامه، ولم تطل أيامه سوى بضع سنوات، حتى توفي، فتولى الزعامة في كشمير بعده، جهم بن أسامة، وظلّ حتى ذاب العلافيون في المجتمع الكشميري.

المقدمة:

انحاز العلافيون إلى جانب القوى العاملة ضدّ بني أمية، حتى أن بعض المؤرخين يميل إلى اعتبارهم من الخوارج، الذين دوّخوا الأمويين، وكانوا بمقاومتهم لهم أحد معاول الهدم التي أطاحت بالدولة فيما بعد. وقد اختار العلافيون العمل في إقليم السند النائي في الجبهة الشرقية من الدولة الأموية، لبعده عن متناول الدولة، ولوعورته، ولأن الحملة إليه تكلف أموالاً باهظة. وقد ناصبوا ولاة بني أمية في إقليم مكران، التابع لإقليم السند، العداء، واعتدوا على حياتهم ولم يسلم الولاة من أذاهم وبطشهم، معتمدين على تحالفهم مع داهر، ملك السند، الذي التقت أهدافه بأهدافهم، للعمل سوياً ضدّ بني أمية ودولتهم.

ودراسة حوادث السند ومكران في فترة البحث، الربع الثالث من القرن الأول الهجري، تحتاج إلى تأنٍ في تتبع الحوادث وربطها وتحليلها. وهذا ما قمت به، وحاولت الجهد جاداً في هذا السبيل، وآمل أن أكون قد قدمت شيئاً، فهو ما قصدته، وحسبي أني قدمت ما قدرت عليه. وقد أتيت بالبحث على أخبار العلافيين، منذ ظهروا على مسرح الأحداث، في مكران، والسند حتى انتهوا، وذابوا في المجتمع الكشميري. فعرجت على علاقتهم بكلٍ من ولاة مكران، أمثال: سعيد بن أسلم بن زرعة الكلابي،

ومجاعة بن سعر التميمي، ومحمد بن هارون النمري، كما عرجت على علاقتهم بمحمد بن القاسم الثقفي فاتح السند، ولعمري فإن مثل هذا الأسلوب المعادي لمشاعر العرب الذي سار عليه العلافيون يثير الاشمئزاز، ويدعو إلى السخرية، فكان الأجدر بالعلافيين أن يبقوا مسالمين لمصلحة العرب، أو أن يعملوا ضمن الولاء للدولة العربية بكل ما أوتوا من قوة، خدمة لها وللعرب بعامة، حتى ولو اضطروا إلى محاربة الدولة. فإن استعانتهم أو معاونتهم للأجانب شيء لا تقره العقول السليمة، ولا ترضى عنه النفوس الكبيرة، تحت أي شعار. فمن هنا نوجه النقد لمسلكهم تجاه بني أمية، التي قدمت خدمات كبيرة للعرب والمسلمين.

وبعد فالحمد لله أولاً وأخيراً على أن أعطانا القوة لإتمام هذا البحث، وله المنّة ومنه العون دائماً.

من هم العلافيون؟

يعود العلافيون في نسبهم إلى ربان، ابن حلوان، ابن عمران، ابن الحاف (الحارث الحافي) ابن قضاعة(١). وقد عرف ربان هذا بالعلاف. ونسبت إليه الرحال العلافية(٢). ولما توفي ربان ترك لنا جملة من الأولاد، منهم جرم، وقبيلة، وعوف، وغيرهم(٣). وأما جرم هو الآخر فقد ترك لنا بعد وفاته أولاداً عدّة، منهم: قدامة، وناجية (ليلى)، التي تزوجت بسامة، بن لؤي، بن غالب، وإليها نسب أبناء زوجها. وكان ولدها غالب من سامة قد توفي شاباً ولم يعقب، فتزوجها الحارث بن سامة وولده منها هم بنو ناجية(٤).

وقد ذكرت ثورة العلافيين، محمد ومعاوية ابني الحارث في السند، أيام بني أمية. وقد نسبهم ابن خياط إلى سامة بني لؤي(٥)، ونسبهم البلاذري(٦) إلى ربان بن حلوان، بن عمران، بن الحاف.

ولعلّ ابن خياط في نسبة العلافيين الثائرين بالسند إلى سامة بن لؤي، قد اعتمد على أن ناجية بنت جرم بن ربان (العلاف)، قد تزوجت من سامة، ثم أعقبت منه، إلا أن ابنها منه لم يعقب، فتزوجها ابنه الحارث ، وأعقب من زوجة أبيه، وعقبه منها نسبوا إليها وعرفوا ببني ناجية، كما صرحت بهذا بعض كتب النسب[٧]. في حين أن الأكثر صحة نسبتهم إلى العلاف (ربان)، بن حلوان، بن عمران، بن الحاف، كما ذكر البلاذري، وغيره من كتب النسب الأخرى[٨].

وممن نسب الثائرين العلافيين في السند إلى سامة بن لؤي من المحدثين، الطرازي[٩]، والظاهر أنه اعتمد على رواية ابن خياط عن ثورة العلافيين، في حين أن أطهر مبارك بوري[١٠]، الذي كتب عن حكومات العرب في الهند والسند، ذكر الثورة فقط، ولم ينسب في مكران، سعيد بن أسلم بن زرعة الكلابي، وأنهما قدما من عُمان.

ومن يتمعن فيما ذكر، يجد نفسه أمام روايتين، إحداهما تقول بنسبة العلافيين ، الثائرين بالسند إلى ربان (علاف)، بن حلوان، بن عمران، بن الحاف بن قضاعة، وقال بها البلاذري[١١]، والثانية تقول بنسبتهم إلى بني سامة، بن لؤي، وقال بها ابن خياط[١٢]. وقد تناقل اللاحقون الروايتين، دون الجزم بصحة إحداهما. ونحن هنا نقول إن الروايتين ليستا متباعدتين كثيراً، فإن نسب الثائرين إلى العلاف (ربان)، بن حلوان، بن عمران، بن الحاف، بن قضاعة كما ذكر البلاذري فالنسبة صحيحة، وإن نُسبا إلى سامة بن لؤي، ففيها الصحة على أساس النسبة إلى ناجية بنت جرم حفيدة العلاف (ربان)، بن حلوان، بن عمران، بن الحاف، وزوجة كل من سامة بن لؤي، وابنه الحارث، زواج مقتٍ كما مر.

والأهم من هذا أن العلافيين معاوية ومحمد، ابنا الحارث ثارا في السند، أيام ولاية سعيد بن أسلم على مكران، التابعة للسند، وقتلاه وتمردا، وانضما إلى داهر، ملك

السند، وأصبحا أول قوة تقف في وجه بني أمية في تلك الجهات، وتعود إلى أرومة عربية.

العلافيون وسعيد بن أسلم بن زرعة الكلابي، والي مكران:

تولّى الحجاج بن يوسف الثقفي العراق والمشرق، عدا خراسان، عام ٧٥/٦٩٤م، لعبد الملك بن مروان(١٣). وكانت أحوال مكران (ثغر السند) قد ساءت، فقدم إليها من عُمان معاوية ومحمد ابنا الحارث العلافيان، ثائرين في تلك البقعة البعيدة عن سلطة الدولة(١٤). وربما خططا للثورة هناك، واتخاذ مكران وجهاتها مركزاً لنشاطهم المعادي للخلافة، وبخاصة أنهما اتصلا بملك السند، داهر، لينسقا معه ضد الخلافة الأموية.

أرسل الحجاج بن يوسف سعيد بن أسلم بن زرعة الكلابي والياً على مكران، عام ٧٥/٦٩٤م، وكلّفه بحفظ الأمن، وتتبع الخارقين على سلطة الدولة في تلك الجهات(١٥)، وربما علم الحجاج بخروج العلافيين، فأرسل سعيداً لضبط الأمور، والوقوف في وجههما. وكان سعيد على درجة عالية من الضبط وحسن الإدارة، فنظم الأمور، وساس الرعية باللطف واللين ممّا أكسبه محبة الجميع(١٦). وكان يعامل دافعي الخراج باللطف أكثر من غيرهم، الأمر الذي وفّر له مبلغاً من المال، أعانه في تنفيذ مخططاته الإدارية، والسياسية، والعسكرية.

وكان على سعيد أن يصطدم بالعلافيين لأنهم بخروجهم وتحالفهم مع داهر بن صصه، ملك السند، أصبحوا يشكّلون خطراً حقيقياً على أمن الدولة، فأخذ يتعامل معهم بحذر إلى أن قام وقتل صفهوي (صفوي) بن لام، بن حمام، أحد أتباع العلافيين(١٧). وقيل في قتله أن سعيداً طلب منه أن يكون عيناً وعوناً له على العلافيين، فرفض، وشتم سعيداً ودولته، وقيل قام بأعمال مخلّة بالأمن فقتله سعيد.

إن قتل صفهوي (صفوي) يعتبر تحدّياً للعلافيين، ودعوة لهم للخروج على سعيد ومقاومته، وتجربة لحلفهم مع داهر بن صصه، ملك السند، وعلى الرغم من شدّة سعيد

وحذره، إلاّ أنّ العلافيين كانوا أسرع منه في العمل، فصاروا عليه، وتمكّنوا من قتلـه، وفرضوا سيطرتهم على مكران، في المدّة من (٨٠-٨٥هـ/٦٩٩-٧٠٤م)[١٨].

ومهما قيل، فإنّ قتل صفهوي كان الشرارة التيْ أشعلت فتيل الحرب، التـي أحرقت سعيداً رغم شجاعته ودربته السياسية. والمتدبّر يجزم أن ثورة العلافيين غذّاها حقدهم على الدولة الأموية، فلما سنحت لهم الفرصة استغلوّها وتخلّصوا من سعيد، وفرضوا سيطرتهم مدّة على مكران، وجهاتها، وهي أول تحدّ حقيقي لسلطة الدولة في مكران والسند، وللحجاج بشكل خاص، فهل يا ترى سيسكت الحجاج، ويعتبر ما جرى أمراً واقعاً، أم أنّه سيتصرف تصرفاً يعيد له وللدولة الهيبة من جديد؟

إنّ حادثة قتل سعيد بن أسلم قد أثّرت على الحجاج كثيراً، وبخاصة أنها حصلت والحجاج في قمة انتصاره على ابن الزبير، وقد ألهبت حماس الشعراء، الذين حزنوا لمقتله، فصاغوا أحزانهم أشعاراً مؤثرة، ومنهم الفرزدق، ومن شعره:

سقى الله قبراً من سعيد تضمنت ... نواحيه أكفان عليك ثيابها

وحفرة بيت أنت فيها موسد ... وقد سدّ من دون العوائد بابها

لقد ضمنت أرض بمكران سيّداً ... كريماً إذا الأنداء خفّ سحابها[١٩]

وأمّا صعصعه بن مجرية الكلاني، فكان يقرأ في بيت أهل سعيد شعراً حماسياً، منه:

أعاذل كيف لي بهموم نفسي ... بذكري تابعاً فيها سعيداً

وإخواناً له سلفوا جميعاً ... غطارفة من الأدنين صيدا

إذا ما الدهر حلّ فلم يكونوا ... بما قد حلّ من أمر شهودا

بقندابيل حيث ترى المنايا ... وقد لاقت بهم كرماً وجودا

ولا تشمت بنا شوقاً ستلقى من الآجال مطرقة حديدا[٢٠]

وأما الحجاج بن يوسف، الذي غضب كثيراً، لأنّ الحادثة ضدّ مخططاته ومشاريعه، في أرض مكران وجهاتها، عمل على الانتقام لمقتل سعيد، فأوعز إلى أحد بني كلاب بقتل سليمان العلافي، وسلّم رأسه إلى أتباع سعيد يتشفون فيه[٢١]. ثم أخذ يعدّ العدّة للانتقام لمقتله من العلافيين الثائرين في مكران، وبدأ يعدّ حملة مجاعة بن سعر إلى مكران.

وقبل الانتقال إلى أحداث ولاية مجاعة (مجاع) في مكران، علينا أن نعرج على مسألة كون العلافيين محمد ومعاوية ابني الحارث، وأتباعهما قد قدموا بعد مقتل عبد الرحمن بن الأشعث في ثورته على الدولة الأموية، فقد جاء في رواية ججنامة، أنهما قدما إلى السند بعد أن قتل ابن الأشعث، خوفاً من أتباعه، وقدم معهما حوالي خمسمائة (٥٠٠) من أتباعهما، واتصلوا بداهر راي، وبايعه محمد بن الحارث العلافي، وانضم إليه[٢٢].

ويجب أن نستعرض المصادر التي ذكرت ثورة ابن الأشعث، قبل الإجابة الصريحة بخطأ علي الكوفي في ججنامة فنقول:

ذكر ابن الخياط أن ابن الأشعث ثار عام ٨١هـ، وظلّ ثائراً، حتى قتل عام ٨٣هـ/٧٠٢م، ثم ذكر ولاية سعيد بن أسلم لمكران، عام ٧٨هـ/٦٩٧م[٢٣]، وذكر اليعقوبي أن الحجاج ولّى ثغري السند والهند لسعيد بن أسلم بن زرعة الكلابي، فأقام بمكران، وغزا ناحية من الهند وقتل دون أن يذكر لنا من قتله[٢٤]. ثم أضاف ان ثورة ابن الأشعث، قُضيَ عليها عام ٨٤/٧٠٣م[٢٥]، وجاء في الطبري أن ثورة ابن الأشعث، كانت عام ٨١ أو ٨٢هـ/٦٩٩م، أو ٨٤/٧٠٠م، والقضاء على ابن الأشعث ومقتله، عام ٨٥هـ / ٧٠٣م[٢٦]، وذكر البلاذري أن الحجاج ولّى سعيداً مكران، فخرج عليه العلافيان وقتلاه، دون أن يذكر سنة القتل بالضبط[٢٧]. وذكر ابن الأثير أن ولاية سعيد كانت عام ٧٥/٦٩٤م، فخرج عليه العلافيان وقتلاه، وغلبا على البلاد، ممّا

يشير إلى قتله عام ٧٥/٦٩٤م[٢٨]، وذكر كذلك ثورة ابن الأشعث، كانت بدايتها عام ٨١/٦٩٩م، أو ٨٢/٧٠٠م، وأن القضاء على ابن الأشعث، كان ٨٥هـ/٧٠٣م[٢٩].

وذكر ابن كثير أن فتنة ابن الأشعث بدأت عام ٨١/٦٩٩م، وانتهى عبد الرحمن بن الأشعث من الوجود، عام ٨٥/٧٠٣م[٣٠]، وذكر ابن خلدون أن ولاية سعيد بن أسلم لمكران كانت عام ٧٥/٦٩٤م، ثم ذكر ثورة ابن الأشعث أنها عام ٨١/٦٩٩م، ومقتله عام ٨٤هـ أو ٧٠٢ أو ٧٠٣م[٣١].

ومن خلال ما تقدّم يتبيّن لنا أن ولاية سعيد بن أسلم على مكران كانت عام ٧٥هـ أو ٧٨هـ، وهذان التاريخان قبل ثورة ابن الأشعث، على عبد الملك بن مروان، لأنها كما هو ملاحظ ومؤكّد قد حصلت: إمّا عام ٨١ أو ٨٢/٦٩٩م أو ٧٠٠م، والخلاص من ثورته، ومقتله: إمّا عام ٨٣، أو ٨٤ أو ٨٥هـ/٧٠١م، ٧٠٢م، ٧٠٣م.

وبعد هذا، فبكل تأكيد، يمكننا أن نقول: إنّ رواية ججنامة جانبها الصواب، ولا يمكن أن يكون العلافيان الثائران في السند، على سعيد بن أسلم قد خرجا بعد ثورة ابن الأشعث، بل بكلّ تأكيد قبلها بمدّة، بل قبل ولاية سعيد بن أسلم، عام (٧٥ أو ٧٨هـ/٦٩٤، ٦٩٧م) كما ذكر ابن الأثير، وابن خلدون، وابن خياط لأن سعيداً ذهب لمكران ليقف أمام الخارجين على سلطة الدولة، ومنهم العلافيان، ولم يخرج العلافيان خوفاً وهربا من أتباع ابن الأشعث كما ذكر علي الكوفي، في ججنامة ومن نحا نحوه.

العلافيون ومجاعة بن سعر:

والمهم سيطر العلافيان على مكران، بعد مقتل سعيد بن أسلم مدّة، وظلّ الحجاج يتحرّق شوقاً للانتقام لمقتل سعيد، ثم اختار مجاعة بن سعر بن يزيد بن حُذَيفة التميمي وولاّه مكران وسيّر معه جيشاً ليقضي على العلافيين، ويثأر لسعيد، وذلك عام ٨٥هـ/٧٠٣م[٣٢]. دخل مجاعة مكران، ونظّم الأمور الإدارية والمالية، ثم التفت إلى

بسط سيادة الدولة على نواحي مكران، ففتح قندابيل وغيرها من البلاد من جديد، إلاّ أنه توفي، بعد مضي عام في مكران، وذلك عام ٨٦/٧٠٤م، فرثاه الشاعر بقوله:

ما من مشاهدك التي شاهدتها إلاّ يزينك ذكرها مجاعة[٣٣]

ولكن مجاعة لم يصطدم بالعلافيين اللّذين فرّا إلى حليفهما داهر بن جج، ولم يتمكّن منهما[٣٤].

وهكذا استطاع مجاعة أن يبسط ظلّ الدولة الأموية على مكران وجهاتها من جديد، ويخلّص تلك الجهات من ظلم العلافيين، ويطردهم إلى داخل السند، عند حليفهم داهر، دون أن يجتثّ جذورهم من تلك الجهات.

العلافيون ومحمد بن هارون بن ذراع النمري:

أسف الحجاج لموت واليه على مكران، مجاعة بن سعر، وأسند الولاية هناك لمحمد بن هارون بن ذراع النمري، وكلّفه تنظيم شؤون ديوان الخراج، وبالقضاء على العلافيين، والثأر لمقتل سعيد بن أسلم. قام محمد بالمهمة الموكولة إليه خير قيام، وتمكّن من ضبط أمور الخراج في ولايته، واهتمّ بشؤونها بشكل مرضٍ، ثم استطاع في عام ٨٦هـ/٧٠٤م، أن يقبض على معاوية العلافي، وبناء على توصية الحجاج، اختزّ رأسه، وأرسله إليه برسالة، يقول فيها: "إنني نجحت في القبض على أحد العلافيين، وقطعت رأسه، وإذا أتاني الحظ فإنني سوف أتبع الآخرين، وأرسل لك برؤوسهم"[٣٥].

ويلاحظ من هذه الرسالة القصيرة تصميم محمد بن هارون، على مواصلة حربه مع العلافيين، حتى النهاية، ليخلّص تلك الجهات من شرّهم، ويضرب التحالف العلافي-السندي، المعادي للدولة الأموية هناك، وبالفعل استمرّ محمد بن هارون، طيلة السنوات الخمس التي قضاها في تلك الربوع، مجاهداً في سبيل الله في البرّ والبحر، وحقّق

للدولة الأموية الشيء الكثير، وأسلم القيادة بعد ذلك لمحمد بن القاسم، وانخرط جندياً مجاهداً في جيش المسلمين، ولكن لم يطل به الأجل مع محمد بن القاسم، حيث لقي وجه ربّه، وقد قدّم ما قدر عليه، وذلك عام ٩٢هـ/٧١١م(٣٦).

وشهدت فترة ولاية محمد بن هارون الأخيرة على مكران، مصادرة أهل السند، من المدّ والزطّ والنكامرة، إحدى سفن المسلمين القادمة من سيلان (سرنديب) إلى العراق، وعلى ظهرها التحف والهدايا، من الدّر والياقوت، والجواهر الثمينة، والغلمان، والعبيد، والأحباش، وتحفاً لا نظير لها. وقدمت بصحبة السفينة نساء مسلمات، لزيارة الكعبة المشرّفة، ودار الخلافة الإسلامية في بغداد، ثم كان أن اضطرت الريح السفينة إلى اللجوء لميناء الديبل، فاعتدى عليها لصوص الميد والزط والنكامرة، وقتلوا بعض ركابها، وأخذوا الأموال، والهدايا، والعبيد والنساء أسرى، وتذكر الروايات أن امرأة استنجدت بالحجاج، وكانت من بني عزيز أو من يربوع، فلّما سمع الحجاج نداءها، ردّ لبيك لبيك. ومثل هذا الكلام ما هو إلا نوع من إيجاد المسوّغات وإضفاء نوع من الشهرة على الحجاج، الذي لم يكن يحتاجها، بل كان في شوق شديد لأن يرى راية الإسلام خفاقة، فوق ربوع السند، وما هذه الحادثة إلا الحافز المباشر، بل المحرّك الظاهر لثأر الحجاج فيما بعد(٣٧).

ولكن مهما كان الأمر، فماذا كان موقف الحجاج بن يوسف إزاء هذا الحادث يا ترى؟

تقول المصادر المتوفرة، إن الحجاج غضب لما حدَث، واعتبره عملاً غير مسؤول، خروجاً على العرف السائد آنذاك، بل هو تحدّ وقح لهيبة الحجاج، والخلافة الأموية. وهو دعوة صارخة للحجاج، كي يتحرك للعمل السريع، على إزالة كل الخارجين على سلطة الدولة في مكران، وبسط نفوذ الخلافة الأموية على بلاد السند، التي أخذت تأوي الخارجين على سلطة الدولة، كالعلافيين وغيرهم، وما حادثة الاعتداء على أموال المسلمين ونسائهم إلاّ صرخة مدوّية للحجاج وللخلافة للإسراع في الوقوف أمام

الخارجين على القانون، في وجهات السند، بل على أهل القرار في السند نفسها، ممّن يأوون ويتعاونون مع أعداء الخلافة الأموية هناك.

والمهم في الأمر ، لجأ الحجاج إلى اتباع الطرق الدبلوماسية في حلّ هذه القضية فشكّل حال سماعه بما حدث وفداً، أرسله إلى والي مكران، محمد بن هارون النمري، وأخبره بضرورة تسهيل مهمة وصوله إلى داهر، ملك السند والهند، ليتفاوض معه في أمر إطلاق الأسرى، والهدايا والأموال والسفينة، وذلك على أساس أن ملك السند والهند القوة الرادعة في تلك الجهات، إلاّ أنّ مهمة الوفد أخفقت حيث أعلن داهر، أنه غير قادر على حلّ المشكلة، وأنه لا حكم له على اللصوص من الميد والنكامرة وغيرهم. ومعنى هذا أنه كان على الحجاج استعمال طرق أخرى، لتخليص الأسرى، وردّ الأموال بما فيها الأسلوب العسكري، واستخدام القوة، لردّ اعتبار الدولة واستعادة الحقوق المسلوبة(٣٨). وكان الحجاج قد أرسل مع الوفد، رسالة فيها الترغيب والترهيب، باستخدام القوة، فما دامت الدبلوماسية قد فشلت، ولم تجد نفعاً، فلا بدّ من استخدام القوة لاسترجاع الحقوق المغتصبة.

ولما عاد الوفد لجأ الحجاج إلى طلب القوة من الخليفة الوليد، لغزو السند والهند، فلم يلتفت الوليد إلى مقالته، ربما لأن غزو السند والهند، سيكلّف ميزانية الخلافة أموالاً جسيمة، ناهيك عمّا سيتكبده الجيش الفاتح من مشاق وإزهاق للأرواح، إلا أن الحجاج الطموح إلى فتح السند والهند، كتب ثانية للوليد، وشجّعه لتوسيع حدود الخلافة ونشر الإسلام، فوق تلك الربوع، فوافق الوليد تحت إلحاح الحجاج.

حملة عبد الله بن نبهان السلمي:

أسرع الحجاج وأعدّ جيشاً، وانتدب لقيادته عبد الله بن نبهان السلمي، ووجهه عن طريق عُمَان بحراً نحو ميناء، الديبل السندي، حيث ترسف نساء المسلمين الأسيرات في سجن الديبل ولكن الحملة فشلت، وانهزم الجيش العربي الإسلامي، لأن داهر كان

مستعداً للقضاء عليه، ومعه أعوانه من العلافيين والخارجين على إدارة الخلافة، واستشهد عبدُ الله مع عدد من الجند العرب[٣٩]، وذلك عام ٩٠هـ/٧٠٩م.

حملة بديل بن طهفة البجلي:

لا شكّ في أن فشل حملة عبد الله بن نبهان قد سرّ داهراً وحلفاء العلافيين كثيراً، بمقدار ما أساء الحجاج، الذي شهد فشل مشاريعه في السيطرة على السند والقضاء على الخراجين على سيادة الدولة الأموية، ممّن يتخذون من السند ملجأ، يشنّون منه العدوان على مكران، وغيرها من أملاك الدولة.

اختار الحجاج بديل بن طهفة البجلي، الموجود آنذاك بعُمان وأمره أن يسير إلى مكران لغزو الديبل، والانتقام لعبد الله بن نبهان: "اذهب إلى محمد بن هارون في مكران، وقُل له بأن يجهّز معك ثلاثة آلاف مقاتل لغزو الديبل"[٤٠].

استجاب بديل لأوامر الحجاج، وسار من عمان إلى الديبل بثلاثمائة مقاتل من المقاتلين المشهود لهم بالتضحية والفداء، والشراسة في المعارك إلى مكران، لينظّم قواته بالتنسيق مع الوالي محمد بن هارون النمري. ولمّا وصل بديل مكران استقبله محمد بن هارون وأعدّ له الجيش المطلوب، وتوجّه بديل بقواته إلى ميناء الديبل. ولمّا عرف أهل الديبل بالخبر، أبلغوه لداهر المقيم في آرور، فما كان منه إلاّ أن أرسل إلى ولده جيسيه الموجود في النيرون بالحضور إليه ليتدبرا الموقف معاً. فما كان من جيسيه إلاّ أن حضر مع قواته المقاتلة من راكبي الفيلة والخيول، وكان عددها أربعة آلاف مقاتل. وكان بديل قد هزم قوات الديبل المحلية، فتقدم إليه جيسيه، والتحم به حال وصوله في معركة شرسة استمرت من الصباح حتى المساء، وكانت فرس بديل تخاف من الفيلة، فكان يعصب عينيها ويقاتل، حتى قتل ثمانين شخصاً في ذلك اليوم، وظلّ يقاتل حتى خرّ شهيداً مدافعاً عن حرمات الإسلام ومصالح دولته.

موقف العلافيين من هذه الحوادث:

كان العلافيون أثناء هذه الحوادث، وبخاصة، بعد أن نال منهم محمد بن هارون بن ذراع النمري، والي مكران، لاجئين عند داهر، ملك السند الذي كان يعتمد على العلافيين وجموعهم البالغة (٥٠٠) مقاتل، من أشرس المقاتلين وقد خدموه من قبل، أيام وفادتهم عليه، حيث تصدّى العلافيون لأطماع بندایاترا، ملك رمل (بلاد جسلمر اليوم Jesalmer) واضطروه إلى أن يقلع عن تجاوزاته على أملاك داهر، بعد أن هزموه في حروبهم معه وحفظوا لداهر أملاكه ودولته من أن يعتدى عليهما، مثبتين حسن ولائهم لداهر وتحالفهم معه بعد أن قتلوا وأسروا أكثر من خمسين ألفاً من قوات بندياترا المقاتلة، وأكثر من خمسين صفاً من الفيلة وأسلحة وغنائم ولا تحصى،[٤١] وكانوا يتمنون كلّ سوء لولاة مكران ولا مانع لديهم من الانضمام إلى صفوف أعداء ولاة مكران الأمويين.

والمهم، فإن الحجاج غضب، وحزن لمقتل بديل كثيراً حتى أنه أمر المؤذن أن يذكر بديلاً عند كل أذان، لتبقى ذكراه حيّة في نفس الحجاج، كي يعمل على الأخذ بثأره لأن قتله لا شكّ في أنه سيتيح ظروفاً أفضل للخارجين على أمن الدولة، والذين يغذيهم داهر، ملك السند، من البدهة والزط والنكامرة والعلافيين، الذين لا شكّ أيضاً في أنهم فرحوا لما حلّ بولاة مكران، وقادة جيوش المسلمين من نكبات، لذا، فإن الحجاج أعدّ حملة جديدة، ووفّر لها كل سبل النجاح المادية والمعوية، بقيادة الشاب محمد بن القاسم الثقفي، قريب الحجاج، وكان الخليفة الوليد لا يحبّذ إرسال حملة جديدة للسند، لما في ذلك من خسارة مادية، وصرف جهد كبير، يمكن توفيره على المسلمين، إلاّ أن الحجاج ظلّ يلحّ على الخليفة الوليد وتعهّد له بأن الحملة ستدرّ أضعاف ما ينفق عليها في مدّة وجيزة[٤٢].

والمهم سمح الخليفة الوليد بإرسال الحملة التي أعدّ لها الحجاج طويلاً ووفّر لها كل ما من شأنه أن يقود في النهاية إلى النصر، والتي وصفتها المصادر والمراجع وأكّدت أن تكاليفها بلغت حوالي ٦٠ مليوناً من الدنانير.

وبعد أن كملت استعدادات الحجاج، سيّر الحملة البالغ عددها ستة آلاف مقاتل من الجند الشامي إلى شيراز، حيث بقي محمد بن القاسم مدّة حتى يتكامل جيشه، سار بعدها من شيراز إلى مكران، فاستقبله الوالي هناك محمد بن هارون النمري، ونسّق معه وسار مقاتلاً في جيشه. وكان الحجاج بينما كان محمد بن القاسم موجوداً بشيراز قد سيّر حملة بحرية تحمل كل لوازم القتال من المنجنيقات والسهام والرماح بقيادة ابن المغيرة، وخريم بن عمرو المري، من كبار قادة الحجاج، ثم أخبر محمد بن القاسم الموجود في شيراز بهذا الإجراء، وذلك قبل انقضاء عام ٩٢/٧١١م.

والمهم سار محمد بن القاسم، ومحمد بن هارون النمري، والي مكران، من مكران إلى فنزبور ففتحها، ثم انتقل إلى أرمابيل، وفي الطريق توفي محمد بن هارون، ودُفِنَ هناك في نفس العام، وقبره يعرف الآن بضريح ببر آري، خارج مدينة بيلة، كما قيل(٤٣).

العلافيون ومحمد بن القاسم:

لا شكّ في أن مهمات محمد بن القاسم كانت تتلّخص في إبعاد الخطر العلافي والخارجي على سيادة بني أمية من مكران والسند، وبسط نفوذ الإسلام فوق ربوع السند والهند، وتأديب الملك السندي داهر، لأنه كان وراء أسر النساء المسلمات، والاستيلاء على تجارة وهدايا ملك جزر الياقوت، المرسلة إلى الحجاج ودار الخلافة ثم تخليص المسلمات من الأسر، واستعادة المسلوبات.

استطاع محمد بن القاسم أن يفرض سيطرة الدولة على كل من فيزبور وأرمابيل، وينتقل إلى الديبل، الميناء السندي الهام، حيث توجد النساء المسلمات الأسيرات في

سجن قلعتها، ولما عرف بتقدمه جيسيه بن داهر أرسل إلى والده يستشيره في القدوم إليه من مكان إقامته في نيرون، فاحتار داهر واستدعى إليه أعيان حلفائه العلافيين ليستشيرهم في الأمر، لاسيما وأنهم يعرفون خطة العرب في قتالهم وترتيباتهم الحربية. وكان ردّ العلافيين أن محمد بن القاسم هو ابن عم الحجاج، وقد جاء بجيش جرّار قوامه الشجعان من أبناء الشام بعدّتهم الكاملة، لذا ينصح بعدم الاشتباك معهم لأنهم قدموا وكلهم يرغبون في الانتقام من داهر لأسره النساء وإيواء الخارجين على السيادة الأموية(٤٤).

وهذه النصيحة تدعو إلى عدم مقابلة جيش محمد بن القاسم، الذي جاء يطلب الشهادة أو النصر، ولعلّها تتفق مع ما كان يعرفه كبار الرهبان السنود، بدليل أنه قد خرج من الديبل راهب طلب الأمان لنفسه ولجماعته لمّا لجأ السنود إلى البد، والحصن وقال: إننا نعلم أن ولاية السند يتم فتحها على أيدي جيش الإسلام، وينهزم الكفار، ثم دلّ المسلمين على كيفية التخلّص من البد باستخدام المنجنيق، لأنه لا سبيل إلى النصر والبد موجود وعليه العلم السندي، فعمل المسلمون بنصيحته، وهدموا البد وفتحوا البلد وخلّصوا النساء الأسيرات(٤٥)، مما يبرهن على كذب داهر، حيث كان قد أعلن لوفد الحجاج المفاوض أنه لا علم له بوجود الأسيرات، وأنه لا يمكنه السيطرة على جماعته اللصوص، وهكذا استمرّ محمد بن القاسم يخضع بلاد السند غرب نهر السند وإقليم سيوستان والبدهية وغيرها.

ثم بعد ذلك، أخذ محمد بن القاسم يتجهز لعبور النهر (السند) إلى الجهة الشرقية منه وأرسل رسولاً لداهر ليخبره في أن يعبر للمسلمين إلى غرب النهر، أم يتركهم يعبرونه إليه(٤٦)، فارتبك واستشار وزيره سياكر في الأمر، فأشار عليه بترك المسلمين يعبرون النهر إليه إلى الجهة الشرقية، حيث يحسن قتالهم والخلاص منهم، بعد أن يكونوا قد وصلوا متعبين، وبخاصة وأن الإمدادات تكون قد قطعت عنهم، مما يسهّل القيام بالمهمة.

ولكن كما يبدو، لم يكن داهراً مطمئناً تمام الاطمئنان إلى رأي وزيره، وأحبّ أن يسمع رأي حليفه العلافي الموجود معه، والذي يقدّم له الخدمات اللازمة وقت الضرورة. وجاء ردّ العلافي مخالفاً لرأي الوزير سياكر، أن أشار على داهر، أن لا يسمح للعرب المسلمين بعبور النهر إليه لأنهم أشداء في القتال رغم قلتهم، وأنهم نووا الجهاد في سبيل الله، فلن يتراجعوا في الحرب حتى الموت، والموت عندهم شهادة يسعون إليها كما يسعى الآخرون إلى الحياة، وأنهم يريدون جنة، أو حياة كريمة، بعد النصر في ظلّ الله، لذا فإنهم سيندفعون وبخاصة وأنهم يصبحون قريبين من العاصمة، وسيكون لسقوطها أثر كبير في الخلاص من داهر، والقضاء على الدولة ولن يستطيع الجيش السندي منعهم.

ولكي يحكم العلافي خطته التي أشار بها، ذكر لداهر أن عليه أن يأمر الزط والميد، من لفّ لفّهما من اللصوص والملاحين والقراصنة، أن يستولوا على الغلاّت والأخشاب والمواشي والعلف من حول العرب، لاسيما في طريق الجيش الزاحف إلى العاصمة، حتى يضيقوا ذرعاً بما سيحلّ بهم من الجوع والمرض ويتفرقوا شيعاً وأحزاباً، فيسهل القضاء عليهم بهجوم عنيف، وأكّد له: "وبهذا ستنجو مملكتك، والرأي لك أولاً وأخيراً"(٤٧).

وبعد أن سمع داهر الرأيين، قال للعلافي:" إنك لا شكّ تريد النصيحة والخير، لكن رأيي يقتضي بأن أترك الخيار بأيديهم حتى لا يتصوروا بأننا عاجزون"(٤٨). وهذا الجواب يدّل على عدم الخبرة الحربية ونصب المكائد، "فالحرب خدعة".

والمهم في الأمر أن داهراً أخبر رسول محمد بن القاسم بأن يعبر العرب المسلمون النهر إليهم إلى الجهة الشرقية، صوب العاصمة وبات محمد بن القاسم يعدّ ويستعدّ وأرسل يستشير الحجاج وتبادل معه الاستشارة، وقرر أخيراً أن يقابل داهراً، بعد أن

يقطع نهر مهران من منطقة جهم، وبعد أن اضطر إلى إخماد سيوستان ومنع جيش داهر من العبور من منطقة شمال النهر.

وتَحَرَّج موقف محمد بن القاسم في تلك الأثناء، ومما زاد في إحراجه أن مؤونته قد نفذت بسبب التأخير للقضاء على ثورة سيوستان، وكذلك علف الخيول والتي أصابها المرض بالإضافة إلى الحصار، الذي ضربه عليهم أهل السند من اللصوص والقراصنة، عملاً بمشورة محمد العلافي. وتجدر الإشارة هنا إلى رداءة المناخ، وهبوب رياح السموم، الأمر الذي أدّى إلى اضطراب الجيش وإصابته بالأمراض العصبية، فساءت حالته، وعلى الرغم من كل هذا فإن ابن القاسم رفض عرضاً من داهر بالانسحاب إلى الخلف وإقامة صلح بينهما، وتسلّح بالإيمان، وهدّد بأنه لن يكّف إلا بعد أن يسلم رأس داهر للحجاج في العراق(٤٩).

وجاء فيما ذكره الكوفي أن ابن القاسم قد نجح في عبور مهران إلى الضفة الشرقية، لمقابلة داهر ملك السند. وحينها استدعى داهر محمد العلافي من جديد، وذكّره بأنه استقبله وآواه وأنه كان يدخره لوقت الشدة، وهاهو الوقت قد جاء. ثم أخبره أن مدينة طلابة التي يشرف على جبايتها ستكون تحت إمرته والياً عليها، إذا ما قدّم العون لداهر في حربه مع جيش المسلمين، لأنه أدرى بالجيش الإسلامي من غيره.

وجاء ردّ العلافي يحمل في طياته الاعتذار عن القتال معه، وأنه بإمكانه أن يقدّم له النصح فقط، اعترافاً بحق الخدمة التي قدّمها داهر له وأفهمه في الردّ أننا نحن المسلمين لا يجوز لنا أن نرفع سيفاً على بعضنا البعض، ولا يحق قتال مسلم لأخيه، ومن يقتل مسلماً متعمداً فالنار جزاؤه. وأفهم داهر أن له في رقبته لقمة عيش وملح، وأنه غير قادر على تقديم شيء غير النصيحة. ثم قال له أخيراً: "فإن قبلت فأنا باقٍ على العهد، وإلاّ فإنني أستسمحك عذراً في رحيلي(٥٠).

وكان ردّ داهر على حديث العلافي بمستوى ردّ العلافي نفسه على طلب داهر، إذ قال: "يا علافي لقد احتفظنا بك ذخيرة لهذا اليوم، وبما أنني لم أستطع أن أستفيد منك الآن، وأمرنا إليك لم تقابله بغير الاعتذار، فإنني أسمح لك بالمغادرة".

وبعد هذا القول غادر العلافي إلى منطقة بعيدة، إلى مملكة البيلمان حيث أقام عند ملكها طاطوس بن يجر إلى أن مات داهر قتلاً(٥١).

ولمّا رأى محمد بن القاسم ما قام به العلافي من أعمال اعتبرها خدمة للمصلحة العربية- الإسلامية وعفا عنه وأمّنه وجعله حاجبه، وأسند إليه الولاية، كي يذهب إلى ملوك الهند يعرض عليهم الإسلام، فأسلم منهم الكثير كملك البيلمان، وكيرج، وكهوكه بن موكه والي كنبه، وقيان طاهر وغيرهم، ولمّا وصل محمد بن القاسم أطراف ملتان، توفي محمد العلافي فيها(٥٢).

ونحن هنا أمام أعمال مجيدة قام بها العلافي، فهل هي صحيحة؟ إن منطق القول يقضي بغير هذا، فالعلافي الخارجي والملتجئ إلى داهر من مدّة، والذي قتل سعيد بن أسلم وضايق غيره من ولاة مكران المسلمين، وقدّم العون والمشورة لداهر، لا يمكن أن يعود إلى خدمة أمّته وقومه ويساعدهم في بسط نفوذهم على بلاد تحت سيادة دولة لا يحبّها، ولا يرغب في رؤية أبنائها وقد حقّقوا لها النصر، وبخاصة وأن علي الكوفي الذي نقل هذه الرواية نقل رواية أخرى غيرها مناقضة لها، ممّا لا يجعلنا نطمئن إلى ما جاء في هذه الرواية بشأن إقلاع العلافي عن تقديم الدعم لداهر والتخلّي عنه والميل إلى محمد بن القاسم والعمل لصالح نشر الإسلام في الهند.

والرواية المضادة تقول إن داهر طلب من العلافي لما استعفى من قتال العرب- المسلمين معه أن يتعاون معه ليطلعه على كيد العرب ومؤامراتهم، أي ليكن عيناً عليهم، وهذا ما يخالف الرواية السابقة ويجعلنا نشكّ فيها ونقول إن العلافي استمر في

تعاونه مع داهر، وذهب معه إلى طلايه حتى يتجسّس عن أحوال المسلمين، إلاّ أنــــه جُبِهَ بعاصفة من الشتم لما قرب من جيش المسلمين، فرجع يائساً محسوراً(٥٣).

ولمّا رجع العلافي خاسئاً من طلايه، أرسل داهر ابنه جيسيه لقتال العرب-المسـلمين، إلاّ أنه هُزِمَ وخسر كثيراً من الرجال والعتاد(٥٤). وعند هذا الحدّ طلب داهر من محمد العلافي، أن يتعاون معه وأن يساند جهود ولده جيسيه، ويقف معه فقبل، وأرسل داهـر إلى ولده يخبره بأنه أرسل إليه محمد العلافي، وعليه أن يسلّمه القيادة، وينزل تحـت مشورته، ولا يعصي له أمراً لأنه أعلم بسلوك العرب في الحرب، وبفنـــون قتالـهم، وذلك في التاسع من رمضان عام ٩٣/٧١٢م(٥٥)، ثم دارت رحى الحرب بين داهـــر والعرب، وكان العلافي يقول لداهر أن من تقدم إليك هم من صناديد العـــرب، فـإذا تمكّنت من أن تصدّهم، ضمنت النصر وإلاّ فلا. وكان العلافي مع الفيلة في المقدّمـــة من جيش جيسيه.

ثم واصل العلافي تقديم العون والمشورة لداهر وجيشه، ضـــدّ محمـــد بـن القاسـم والمسلمين، وبرز من رجاله في معركة المصير بين داهر ومحمد بن القاسم، القـائدان أبي بن أرجن، وكوار بن كوار، قادا بضعة آلاف من الفرسان فـــي ميمنـة الجيـش السندي، بينما كان في الميسرة بشر بن هول، وقتيبة بن بشـــر العربيـــان العلافيـان، ومعهم بضعة آلاف من المشاة، بينما كان مع أبي بن أرجن وكوار آلاف من الفرسان. وأمّا في المؤخرة فكان نائلة بن جونه مع عدد من المقاتلين(٥٦).

ومن هنا نلاحظ أن الدور الذي قدّمه العلافيون في معركة المصير كان كبيراً، ويـــدل على ما يكنّه هؤلاء الأفراد من حقد على بني أمية، بخاصة، وعلى المسلمين بعامـــة، ممّا يعتبر مفارقة وخروجاً على مسيرة العرب والمسلمين، فكان من الواجب أن ينضم العلافيون إلى محمد بن القاسم والمسلمين في قتالهم ضدّ داهر، لنشر الإسلام الخـــيّر

وتمكينه في تلك الجهات، ولا يتصورّ بأي شكل من الأشكال أن ينضمّ العربي إلى الأجنبي ضدّ أخيه، أنها خروج من دنيا العروبة إلى دنيا الخيانة والعصيان.

ثم دارت المعركة الحاسمة في تاريخ فتح السند بين محمد بن القاسم والمسلمين، وداهر وجيشه السندي ومعه العلافيين، والتي أسفرت النهاية عن النصر المؤزر لمحمد بن القاسم، وجيش المسلمين، ومقتل داهر ملك السند وانهزام جيشه وحلفائه العلافيين(٥٧).

وضع العلافيين بعد مقتل داهر:

إن مقتل داهر وانحسار قوة جيشه، لا تعني الهزيمة النهائية، ففي الإمكان أن يواصل السنديون القتال بقيادة جيسيه بن داهر، وبقوة السنديين وحلفائهم العلافيّين، الذين ظلّوا حتى الآن غير مقتنعين بفشل المشاريع الدفاعية عن السند، وأنه لا بدّ من إخضاع المدن السندية ونشر الإسلام في ربوعها. لذا فالواجب يقتضيهم أن ينضمّوا إلى صفوف المسلمين، إلا أنهم لن يفعلوا حتى الآن وظلّوا نِعمَ العون للجيش السندي وقادته.

والمهم بعد أن قُتِلَ داهر، تقدّم محمد بن القاسم وجيشه، وبسط سيطرته على راور وقلعتها وهزم جيسيه، واستولى على ممتلكات داهر الخاصة، وكان مع جيسيه زوجة داهر بائي، وأختِه، وبعض الأميرات، وقرّر جيسيه مواصلة القتال والدفاع عن بلاده ضدّ المسلمين، ومعه العلافيون الحلفاء الحقيقيون لجيش السند.

وكان جيسيه قد استشار الوزير سياكر حول مواصلة الحرب، بعد هزيمة السنديين، والسيطرة على راور وقلعتها، فكان جواب سياكر أنه لا طاقة لجيسيه وحلفائه العلافيين على مواصلة الحرب حول راور وعليهم الانتقال إلى برهمناباذ المؤيدة للقتال ضدّ المسلمين والتحصّن في برهمناباذ(٥٨).

ثم شهدت سنة ٩٣/٧١٢م سيطرة المسلمين على عدّة مـدن ومواقـع سـندية حـول برهمناباذ، وتطورت الحوادث وهرب من جيش جيسيه وزيره سياكر، وافترق عنـه كحليف محمد العلافي بقواته، وتوجّه نحو بلاد كشمير، خارج حدود السند(٥٩)، بعد أن كان كاتب ملكها، فسمح له بالقدوم إلى بلاده، واستقبله لما قدم إليه بكل حفاوة وأكرمـه غاية الإكرام، واقطعه مقاطعة شاكلهار من طرف كشمير ليكون أميراً عليها، وهكـذا انتقل العلافيون إلى ميدان جديد ليواصلوا القتال من هناك ويشكّلون جبهة معادية.

وظلّ جيسيه يقاتل الجيوش العربية المنتصرة، فأخذ يخسر المواقع والمدن الواحدة بعد الأخرى، مثل برهمناباذ، وارور، والملتان، وبانيه واسكندة، وقلعة سكة، ونواحي إقليم البنجاب، والبيلمان، وسرست، وإقليم الكيرج، حتى وصل حدود كشمير(٦٠).

والمهم أُستُقبِل محمد العلافي في كشمير بكل احترام، وأصبح أمـيراً علـى مقاطعـة شاكلهار، وتلقى هدايا ملك كشمير وقد أرسل العلافي بدلاً منه جهم ن سامة إلى تلـك الولاية، وظلّ هو بالعاصمة إلى جانب الملك الكشميري حتى وافاه الأجل المحتوم(٦١).

وتجدر الإشارة إلى أن جيسيه بن داهر، ظلّ يقاتل جيوش العرب ويفرّ أمامـهم مـن موقع إلى موقع معافى سليماً حتى بعد أن تمكّن محمد بن القاسم من فتح إقليم الكـيرج بجميع مواقعه، واضطره للهرب إلى كشمير، حيث التجأ قبلاً محمد العلافي بقواتـه، والظاهر أنهما أرادا تكوين جبهة معادية للمسلمين في كشمير(٦٢).

ولم يشأ محمد بن القاسم، أن يطارد أقطاب التحالف في كشمير، وأرجأ الأمـر حتـى يفتح إقليم قنوج، ومواقعه المجاورة والأكثر أهمية له.

وبقي العلافيون في كشمير حتى توفي محمد العلافي، وتولّى زعامتهم جهم بن سـامة الشامي، وتناسل وبقي أحفاده هناك، وكان لهم دور في نشر الثقافة العربية الإسـلامية وعلت منزلة الجهم، وحلفائه، وبنوا المساجد ، ودور العلم(٦٣).

وقد ذكر أطهر مباركـ[٦٤] يوري في كتابه الحكومات العربية في الهند والسند، أن بني سامة كانت لهم علاقات قديمة بمكران والسند، وأن خريت بن راشد قد وفد إلى الهند في أول الإسلام، ونقل عن ابن ماكولا، أن خريت ورد إلى مكران بعد قتاله مع معقل بن قيس في النصف الأول من القرن الأول الهجري، ثم في النصف الثاني يخبرنا التاريخ أن حميم بن سامة بن ساقي قد سيطر في جهة ما في الهند، وبعد هزيمة الأشعث جاء حميم ومعه محمد بن الحارث العلافي، وكنا قد ذكرنا مجيء محمد بن الحارث العلافي، قبل ثورة ابن الأشعث، فيكون حميم ما دام قد صحبه قدم معه، أو قدم بعده وبعد القضاء على ابن الأشعث هارباً من بطش الحجاج، ما دامت المصادر المهتمة بفتح السند والرئيسية لم تذكر صحبة حميم لمحمد العلافي.

ولمّا فتح محمد بن القاسم السند لجأ هذا الشخص حميم إلى راجاجي سنج، وعندها هرب هذا الراجا إلى كشمير وظلّ معه حميم. ولمّا لم يعقب هذا الراجا خلفه حميم في المنطقة التي أعطاه إياها حاكم كشمير. وظلّ أولاده وأحفاده يخلفونه، وعاشوا باطمئنان، حتى قام أحد غلمانهم الفضل بن ماهان بعد مئة عام تقريباً وأقام الدولة الماهانية في سندان.

ولعلّ لهذا علاقة في لجوء محمد العلافي وقواته إلى كشمير، وترحيب حاكم كشمير به واحترامه وتأميره على مقاطعة شاكلهار إلى أن مات، فقام بعده جهم بن بدر السلمي، من أقرباء حميم السامي، وتولّى الحكم، وظلّ بها أحفاده، وربما يكون الفضل بن ماهان المذكور هنا من غلمانهم.

المصادر والمراجع والهوامش

(١) **البلاذري** (أحمد بن يحيى بن داود، ت ٢٧٩هـ)، **فتوح البلدان**، مراجعة وتعليق رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، مطبعة جواد، بيروت: (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص ٤٢٣،

الجاسر (الشيخ حمد)، **مع الشعراء**، النادي الأدبي ببريدة، طبع دار اليمامة، الرياض: (١٩٨٠م)، ص ٣٧٦ وقال: هو ربان وليس زبان.

(٢) **ابن الكلبي** (أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي، ت ٢٠٤هـ)، **نسب معد واليمن الكبير**، مجلدان، ج٢، تحقيق ناجي حسن، مكتبة النهضة العربية، عالم الكتب، ط١، بيروت: (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ص ٥٥٢، وذكر اسم العلاف زبان وليس ربان.

ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد سعيد بن حزم الأندلسي، ت ٤٥٦هـ)، **جمهرة أنساب العرب**، مراجعة وضبط لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت: (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص ٤٥٠.

الحموي (ياقوت بن عبد الله، ت ٦٢٦هـ)، **المقتضب**، تحقيق ناجي حسن، الدار العربية للموسوعات، ط١، بيروت: (١٩٨٧م)، ص ٣٠٨، وجاء الاسم فيه ربان.

القلقشندي (أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن عبد الله، ت ٨٢١هـ)، **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب**، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت: (١٤٠٥هـ/١٩٨٤م)، ص ص ١٩٥-١٩٦، وقال: إن جرم علاف وليس والده ربان هو علاف، وهذا يخالف غيره من المصادر، وقد أخذ عنه السويدي فيما بعد.

السويدي (أبو الفوز محمد أمين البغدادي، ت ١٢٤٦هـ)، **سبائك الذهب في معرفة قبائل العرب**، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت: (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص ٧٤، وقال كما ذكر القلقشندي.

ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم، ت ٢٧٦هـ)، **المعارف**، تحقيق ثروت عكاشة، دار المعارف، ط٤، القاهرة: (١٩٨١م)، ص ١٠٤، وقال: جرم بن ربان من قضاعة ولم يذكر علاف.

(٣) ابن الكلبي، **المصدر السابق**، ص ٦٩٣.

ابن حزم، **المصدر السابق**، ص ٤٥١.

الهمذاني (لسان اليمن الحسن بن أحمد بن يعقوب، ت بعد ٣٤٤هـ)، **صفة جزيرة العرب**، تحقيق محمد بن الأكوع، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، بغداد: (١٤٠١هـ/١٩٨٩م)، ص ص ٢٤٧، ٢٥٣، ٢٧٦، ٢٧٩.

(٤) ابن الكلبي، **المصدر السابق نفسه**.

ابن حزم، **المصدر السابق نفسه**.

(٥) **ابن خياط** (خليفة العصفري، ت ٢٤٠هـ)، **تاريخ خليفة بن خياط**، تحقيق أكرم ضياء العمري، دار طيبة، ط٢، الرياض: (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ص ٢٩٦.

الوزير المغربي (الحسن بن علي بن الحسين، ت ٤١٨هـ)، **الإيناس في علم الأنساب**، الرياض: (١٩٨٠م)، ص ١٧٥.

الكوفي (علي بن حامد بن أبي بكر، ت ٦١٧هـ)، **تاريخ فتح السند (ججنامة)**، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت: (١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ص ٧٩، وجاء في الأصل أن العلافيين من نسل سامة بن لؤي من قريش، إلاّ أن المترجم ذكرهما من أهل الشام استناداً إلى قول البلاذري.

(٦) **البلاذري**، **فتوح البلدان**، مصدر سابق، ص ٤٢٣.

(٧) **ابن الكلبي** (أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي، ت ٢٠٤هـ)، **جمهرة النسب**، تحقيق ناجي حسن، مكتبة النهضة العربية، عالم الكتب، ط١، بيروت: (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ص ص ١١٣-١١٤.

ابن قتيبة، **المعارف**، **مصدر سابق**، ص ١١٢.

ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، **مصدر سابق**، ص ١٧٣.

الزبيري (المصعب بن عبد الله بن المصعب، ت ٢٣٦هـ)، **كتاب نسب قريش**، تحقيق أ. ليفي بروفنسال، دار المعارف، القاهرة: (د. ت)، ص ٤٤.

الحموي، **المقتضب**، **مصدر سابق**، ص ص ٦٤-٦٦.

القلقشندي، **نهاية الأرب**، **مصدر سابق**، ص ص ٢٥٩-٢٦٠.

السمعاني (عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي، ت ٥٦٢هـ)، **الأنساب**، ٥ أجزاء، تقديم عبد الله البارودي، ط١، بيروت: (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ٤٤٢/٥، وقال: بنو ناجية نسبوا إلى أمهم، وهم عدد كثير في البصرة.

(٨) **البلاذري**، **فتوح البلدان**، مصدر سابق، ص ٤٢٣.

ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، **مصدر سابق**، ص ٤٥٠. وذكر فقط نسبة العلافيين إلى علاف (ربان).

ابن الكلبي، **نسب معد واليمن الكبير**، **مصدر سابق**، ص ٥٥٢.

الحموي، **المقتضب**، **مصدر سابق**، ص ٣٠٨.

(٩) **الطرازي** (عبد الله بن مبشر)، **موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية لبلاد السند والبنجاب، (باكستان الحالية)، في عهد العرب**، مجلدان، عالم المعرفة، ط١، جدة: (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ١٠٢/١.

(١٠) **أطهر مباركبوري** (مبارك بوري)، **الحكومات العربية في الهند والسند**، ترجمة عبد العزيز عزت عبد الجليل، مؤسسة المد الله للطباعة والنشر، مطابع البكيرية، البكيرية، السعودية: (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص ١٩٢.

(١١) **البلاذري، فتوح البلدان**، مصدر سابق، ص ٤٢٣.

(١٢) **ابن خياط، تاريخه**، مصدر سابق، ص ٢٩٦.

(١٣) **ابن الأثير** (عزّ الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريك بن عبد الواحد الشيباني ت ٦٣٠هـ)، **الكامل**، ١٠ مجلدات، مراجعة محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت: (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ١٣٨/٤-١٣٩.

الطبري (محمد بن جرير، ت ٣١٠هـ)، **تاريخ الأمم والملوك**، ٥ أجزاء، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت: (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ٥٤٧/٣.

اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح، ت ٢٨٢هـ)، **تاريخ اليعقوبي**، مجلدان، دار صادر، بيروت: (د. ت)، ٢٧٣/٢.

البلاذري، فتوح البلدان، مصدر سابق، ص ٤٢٣. لم يذكر سنة ولاية الحجاج بالضبط.

الكوفي، فتح السند (جچنامة)، المصدر السابق، ص٨٥. لم يحدد الزمن بالضبط.

(١٤) **الكوفي، مصدر سابق**، ص ١٩٢.

أطهر مباركوري، الحكومات العربية، مرجع سابق، ص ١٩٢.

(١٤) **ابن الأثير، الكامل**، مصدر سابق، ١٤٢/٤، وذكر ولاية سعيد عام ٧٥هـ.

ابن خياط، تاريخه، مصدر سابق، ص ٢٧٧، وذكر أن الحجاج أرسل سعيداً إلى مكران عام ٧٨هـ، وكذلك في ص ٢٩٦.

البلاذري، فتوح البلدان، مصدر سابق، ص ٤٢٣. لم يحدّد التاريخ بالضبط، بل ذكر أن الحجاج لما ولّي ولّى سعيداً مكران، وما دام الحجاج قد ولي العرق عام ٧٥هـ، فقد أرسل سعيداً في العام نفسه.

اليعقوبي، تاريخه، مصدر سابق، ٢٧٧/٢، لم يحدّد تاريخ الولاية بالضبط.

الكوفي، المصدر السابق، ص ٨٥، لم يحدّد تاريخ ولاية سعيد بالضبط.

الطرازي، موسوعة التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ١٥٦/١.

ابن خلدون (عبد الرحمن، ت ٨٠٨هـ)، **العبر وديوان المبتدأ والخبر، في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، المعروف بتاريخ ابن خلدون**، مراجعة سهيل زكار، دار الفكر، ط١، بيروت: (١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ٥٤/٣، ١٧٣، وعيّن سنة ٧٥هـ.

قدامة (أبو الفرج، قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد، ت ٣٣٧هـ)، **كتاب الخراج وصناعة الكتابة**، تحقيق محمد حسين الزبيدي، وزارة الثقافة، بغداد: (١٩٨١م)، ص ٤١٦.

(١٦) **الطرازي، موسوعة التاريخ**، مرجع سابق، ص ٨٥.

الكوفي، فتح السند (ججنامة)، ص ٨٥.

(١٧) **الكوفي، المرجع السابق**، ١٥٧/١.

أطهر مباركوري، الحكومات العربية، مرجع سابق، ص ١٩٢.

(١٨) الطرازي، المرجع السابق نفسه.

الكوفي، المصدر السابق نفسه.

اليعقوبي، تاريخه، مصدر سابق، ٢٧٧/٢. ولم يضبط تاريخ مقتله.

البلاذري، فتوح البلدان، مصدر سابق، ص ٤٢٣، ولم يضبط تاريخ مقتله أيضاً.

ابن خلدون، تاريخه، مصدر سابق، ٥٤/٣، ٢٧٣.

(١٩) الكوفي، المصدر السابق، ص ٨٦، وذكر ستة أبيات شعرية.

الفرزدق، (همام بن غالب بن صعصعة بن ناجية، ت ١١٤هـ)، ديوان الفرزدق، شرح وضبط الفاعور، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت: (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ص٨٢، وقد أورد الأبيات الشعرية في رجل اسمه سعيد، ولم يذكر أنه سعيد بن أسلم، وذكر أنه قتل باصطخر، بينما صاحبنا سعيد قتل في قندابيل بأرض مكران في السند.

الطرازي، المرجع السابق، ١٥٦/١، ١٥٧.

(٢٠). الطرازي، المرجع السابق، ١٥٨/١.

(٢١) الكوفي، المصدر السابق نفسه، وذكر أن رأس سليمان العلافي قد أرسل إلى أتباع سعيد، وإلى أهله، ومنهم حجاج بن أسلم، وبشر بن زياد، ومحمد بن عبد الرحمن، واسماعيل بن أسلم، وغيرهم، وكانوا يجتمعون في دار سعيد بن أسلم وينشدون أشعاراً بالمناسبة، ويرفعون عقيرتهم بالبكاء والنحيب، وصعصعة بن مجرية الكلابي ينشدهم:

أعاذل كيف لي بـــهموم نفســي بذكــري تابعــاً فيـــها ســـعيدا

(٢٢) **الكوفي، المصدر السابق**، ص ٦٩.

(٢٣) **ابن خياط، تاريخه**، مصدر سابق، ص ص ٢٧٧،٢٨٠، ٢٨٩.

(٢٤) **اليعقوبي، تاريخه**، مصدر سابق، ٢٧٧/٢.

(٢٥) **المصدر السابق**، ٢٧٩/٢.

(٢٦) **الطبري، تاريخه**، مصدر سابق، ٦٦٢/٤، ٦٥٢.

(٢٧) **البلازذري، فتوح البلدان**، مصدر سابق، ص ٤٢٣.

(٢٨) **ابن الأثير، الكامل**، مصدر سابق، ١٤٢/٤، ١٩٧، ١٩٨، ٢٢٦ **وما بعدها.**

(٢٩) **المصدر السابق نفسه.**

(٣٠) **ابن كثير** (أبو الفداء اسماعيل، ت ٧٧٤هـ)، **البداية والنهاية**، ١٣ جزء في ٧ مجلدات، نشر وضبط هيئة بإشــراف الناشــر، مكتبــة المعــارف، بــيروت: (١٤٠٦هـ/١٩٨٥م)، ٣٥/٩، ٥٥.

(٣١) **ابن خلدون، تاريخه**، مصدر سابق، ٥٤/٣، ٦١،٦٦،١٧٣.

(٣٢) **الكوفي، فتح السند، (جچنامة)**، مصدر سابق، ص ٨٧.

قدامة بن جعفر، كتاب الخراج، مصدر سابق، ص ٤١٦، وذكره باسم مجاعة بن سعر التميمي.

الطرازي، موسوعة التاريخ، مرجع سابق، ١٥٨/١.

ابن خياط، تاريخه، مصــدر ســابق، ص ص ٢٩٦،٢٩٧،٢٩٨، وذكــر أن الحجاج بن يوسف قد ولّى مكران لمجاعة عام ٧٩هـ، إلاّ أن مجاعــة مــات

وهرب العلافيان، وذكر اسم مجاعة (مجاع)، ومجاعة بن سعر هو أحد بني مرة بن عبيد.

(٣٣) ابن الأثير، **الكامل**، مصدر سابق، ١٤٢/٤.

البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٤٢٣.

اليعقوبي، **تاريخه**، مصدر سابق، ٢٧٧/٢، لم يذكر ولاية مجاعة على مكران، بل قال بعد موت سعيد بن أسلم، ولّى الحجاج مكران لمحمد بن هارون بن ذراع النمري، فسار إلى مكران.

ابن خلدون، **تاريخه**، مصدر سابق، ٥٤/٣.

الكوفي، **فتح السند (ججنامة)**، مصدر سابق، ص ٨٧.

(٣٤) الكوفي، **المصدر السابق نفسه**.

(٣٥) الكوفي، **المصدر السابق**، ص ص ٨٧،٨٨. وذكر ولايته عام ٨٦هـ، وذكر أنه بقي في منصبه خمسة أعوام.

ابن خياط، **تاريخه**، مصدر سابق، ص ٢٧٨-٢٧٩، وذكره باسم هارون بن ذراع النميري، وقال ولّى الحجاج محمد بن هارون بن ذراع النميري مكران عام ٨٠هـ، وكان قد ذكر في ص ٢٧٨ الاسم هارون والصحيح محمد والمعتقد أن الخطأ أو النساخ. ثم خلط في سنة التولية بين ٧٩هـ أو ٨٠هـ، مما لا يدعو إلى الاطمئنان.

اليعقوبي، **تاريخه**، مصدر سابق، ٢٧٧/٢، وذكر أن محمد بن هارون تولّى مكران بعد مقتل سعيد بن أسلم، وحسن أثره في الغزو، وظفر مراراً بأعدائه، فخرج مرة يريد الديبل بعدة سفن، فعارضه ملك الديبل بخلق عظيم فقتل محمد

بن هارون وكثير ممن معه، والصحيح أنه قاتل مع جيش ابن القاسم، وتوفي في أومابيل عام ٩٢، كما سيأتي فيما بعد.

الكوفي، فتح السند (ججنامة)، ص٩٩.

البلاذري، فتوح البلدان، مصدر سابق، ص ص ٤٢٣،٤٢٤.

(٣٦) **الكوفي، المصدر السابق**، ص٩٩، وذكر أن ضريحه اليوم يعرف بضريح بير آري خارج مدينة بيلة.

البلاذري، فتوح البلدان، مصدر سابق، ص ص ٤٢٣،٤٢٤، ولم يعين البلاذري سنة الوفاة.

(٣٧) **الكوفي، المصدر السابق**، ص ٩٠.

البلاذري، المصدر السابق نفسه، وذكر أن ملك جزيرة الياقوت أهدى النسوة المصاحبات للسفينة إلى الحجاج، وهنّ ممن مات آباؤهن، وذكر أن اللصوص من الميد فقط.

الطرازي، موسوعة التاريخ، مرجع سابق، ١٦٠/١، ويقول فيما نقله إن السفن بلغت ثماني عشرة سفينة منها للتجار المسلمين ومنها لغيرهم.

(٣٨) **البلاذري، المصدر السابق**، ص ٤٢٣، وقال إنما أخذهن لصوص لا أقدر عليهم،

الكوفي، المصدر السابق، ص٩١.

الطرازي، المرجع السابق، ١٦٠/١-١٦١.

(٣٩) **البلاذري،المصدر السابق نفسه.**

الكوفي، المصدر السابق نفسه.

الطرازي، المرجع السابق، ١٦٢/١.

(٤٠) **الكوفي، المصدر السابق**، ص٩٢.

البلاذري، المصدر السابق، ص ٤٢٢-٤٢٤.

الطرازي، المرجع السابق نفسه.

(٤١) **الكوفي، المصدر السابق**، ص ص ٦٩-٧٠.

(٤٢) **المصدر السابق**، ص ص ٩٥-٩٦.

(٤٣) **المصدر السابق**، ص ص ٨٩-٩٩-٤١٠٥ (هامش ٢).

اليعقوبي، تاريخه، مصدر سابق، ٢٨٨/٢، وذكر الحملة عام ٩٢هـ، ولم يذكر اشتراك محمد بن هارون.

البلاذري، فتوح البلدان، مصدر سابق، ص ٤٢٤، وذكر موت محمد بن هارون في مدينة قنبل بجوار أرمابيل.

قدامة بن جعفر، كتاب الخراج، مصدر سابق، ص ٤١٦، وذكر أرمابيل باسم أرمائيل، والاسمان وردا في المصادر والمراجع.

ابن خياط، تاريخه، مصدر سابق، ص ٣٠٤، وذكر فتوح فنزبرو، وأرمابيل (أرمائيل) صلحاً، وقال: إن ذلك كان عام ٩٢هـ، أي أنه يوافق اليعقوبي في سنة الحملة.

الطبري، تاريخه، مصدر سابق، ٦٨١/٣، حوادث عام ٩٠هـ، وذكر أن محمداً بن القاسم قتل الملك داهراً هذا العام، (٩٠هـ)، وهذا يخالف ابن خياط واليعقوبي، وما لمح إليه البلاذري.

ابن الأثير، الكامل، مصدر سابق، ٤/٢٥٠-٢٥٢، حوادث عام ٨٩هـ، وهو يخالف كلاً من اليعقوبي وابن خياط، والبلاذري، ويتفق مع الطبري، مما يؤكد أخذه عنه.

الطرازي، موسوعة التاريخ، مرجع سابق، ١/١٦٤-١٦٨، وقد أخذ برأي كل من ابن خياط واليعقوبي والبلاذري، وما ذكره علي الكوفي، وما كتبه المهتمون بتاريخ السند والهند كالمعصومي وصاحب تاريخ السند، وتحفة الكرام كما ذكره في الهوامش، وأكد أن قتل داهر جاء بعد ذلك بعام ٩٣هـ.

(٤٤) **الكوفي، المصدر السابق**، ص ص ١٠٠-١٠١.

(٤٥) **الكوفي المصدر السابق**، ص ص ٤٠٣، ١٠٤،١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨.

الطرازي، موسوعة التاريخ، مرجع سابق، ١/١٧٢.

(٤٦) **الكوفي، المصدر السابق**، ص ص ١٣٦-١٣٨.

الطرازي، المرجع السابق، ١/١٨١.

(٤٧) **الكوفي، المصدر السابق**، ص ص ١٣٧-١٣٨.

(٤٨) **الكوفي، المصدر السابق**، ص ١٣٨.

(٤٩) **المصدر السابق**، ص ص ١٤٧-١٥٠.

(٥٠) **المصدر السابق**، ص ١٥٧.

(٥١) **المصدر السابق**، ص ١٥٨.

(٥٢) **المصدر السابق**، ص ص ١٥٨-١٥٩.

(٥٣) **المصدر السابق**، ص ١٥٨.

(٥٤) **المصدر السابق**، ص ١٦٠.

(٥٥) **المصدر السابق**، ص١٦٦.

الطرازي، **موسوعة التاريخ**، مرجع سابق، ١/١٨٩-١٩٠.

(٥٦) **الكوفي فتح السند، (ججنامة)**، مصنر سابق، ص ١٧٣.

الطرازي، **موسوعة التاريخ**، مرجع سابق، ١/١٩١.

(٥٧) **البلاذري**، **فتوح البلدان**، مصدر سابق، ص ص ٤٢٥-٤٢٦.

اليعقوبي، **تاريخه**، مصدر سابق، ٢/٢٨٩.

ابن خياط، **مصدر سابق**، ص ٣٠٦، وقال: وفي عام ٩٤هـ، قتل محمد بن القاسم صصه، ويقصد داهراً بن صصه، كما تدعوه المصادر العربية فيما تدعوه المصادر الأخرى بداهر بن جج.

الطبري، **تاريخه**، مصدر سابق، ٢/٦٨١، وقال: كان القتل عام ٩٠هـ، مخالفاً ابن خياط، والكوفي واليعقوبي، وهو هنا قد جانبه الصواب فيما نقله.

ابن الأثير، **الكامل**، مصدر سابق، ٤/٢٥٠-٢٥١، وقد قال: كان ذلك عام ٨٩هـ، وهو هنا يخالف اليعقوبي والكوفي وابن خياط والطبري وقد جانبه الصواب فيما نقله هنا، ونحن قد اعتمدنا ما ذكره اليعقوبي والكوفي في مؤلفه ججنامة لاتفاقه مع سير الحوادث والشهادة بنزاهته، واختصاصه بالفتح واتفاقه مع المصادر السندية التي أخذها عنها.

ابن خلدون، **تاريخه**، مصدر سابق، ٣/٧٦.

الطرازي، **المرجع السابق**، ١/١٩٦.

ابن كثير، **البداية والنهاية**، مصدر سابق، ٩/٨٧.

(٥٨) البلاذري، المصدر السابق نفسه.

الكوفي، فتح السند (ججنامة)، مصدر سابق، ص ١٩٨.

ابن خلدون، المصدر السابق، ٣/٧٦-٧٧.

الطرازي، المرجع السابق، ١/٢٠٠.

(٥٩) الكوفي، المصدر السابق، ص ١٩٤.

الطرازي، المرجع السابق، ١/٢٠٤.

(٦٠) الطرازي، المرجع السابق، ١/٢٠٤-٢٢١.

البلاذري، فتوح البلدان، مصدر سابق، ص ص ٤٢٦-٤٢٧.

اليعقوبي، تاريخه، مصدر سابق، ٢/٢٨٩ باختصار.

ابن خلدون، تاريخه، مصدر سابق، ٣/٧٦-٧٧ باختصار.

ابن كثير، البداية والنهاية، مصدر سابق، ٩/٨٧ باختصار.

(٦١) الكوفي، فتح السند (ججنامة)، مصدر سابق، ص١٩٤.

(٦٢) الطرازي، موسوعة التاريخ، مرجع سابق، ١/٢٢١.

(٦٣) الكوفي، فتح السند (ججنامة)، مصدر سابق، ص ١٩٤.

(٦٤) أطهر مباركوري، الحكومات العربية، مرجع سابق، ص١٦٢.

العدل والملكية في القرآن الكريم

قراءة تاريخية

الدكتور توفيق داود

قسم علم اجتماع

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة دمشق

مقدمة:

تستحوذ قضايا التطور الاقتصادي والاجتماعي المبنية على دعائم النظام الرأسمالي، وخاصة منذ بدايات العقد الأخير من القرن العشرين إثر سقوط الاتحاد السوفيتي والتجربة الشيوعية على اهتمام السياسيين والاقتصاديين في مختلف بقاع العالم، وكأن الطريق الرأسمالي بات هو الطريق الحتمي والوحيد لعمليات التطور. ويعود ذلك على الأغلب إلى أن الفكر الاقتصادي في معظم دول العالم بقي طيلة فترة الحرب الباردة، يظهر القضية وكأنها منظومتين من الأفكار، منظومة الفكر الاشتراكي، ومنظومة الفكر الرأسمالي، حتى أن معظم المفكرين الإسلاميين أخذوا يبحثون عن مواقع للفكر الاقتصادي الإسلامي في إطار تلك الثنائية التي فرضت نفسها لاعتبارات كثيرة. وفي نهاية القرن العشرين، وعندما أخذت التجربة الشيوعية بالانحلال، وبرزت فيها مظاهر خلل التطبيق، لم يكن في وعي المفكرين الاقتصاديين سوى النموذج الآخر، النموذج الرأسمالي بوصفه الطريق الأسلم لبناء الاقتصاد الوطني في المجتمعات على اختلاف أنواعها.

غير أن التحليل الموضوعي لعوامل الفشل التي منيت بها التجربة الشيوعية، ولعوامل النجاح التي ظهرت في التجربة الرأسمالية يبيّن أن اعتبارات القوة السياسية والاقتصادية والعسكرية هي التي تفسر النتائج التي أسفرت عنها الحرب الطويلة الباردة، وليست الاعتبارات المتعلقة بطبيعة النظام الرأسمالي بحدّ ذاته. ولا الاعتبارات المتعلقة بطبيعة النظام الشيوعي أيضاً. ودلالة ذلك، أنه مع تزايد انتشار الفكر الاقتصادي الرأسمالي خلال العقدين الأخيرين، يُلاحَظ أيضاً تفاقم المسألة على المستوى الاجتماعي، حيث ازدادت بقوة مظاهر الجريمة والإرهاب المنظم، وشبكات المافية وغيرها من المظاهر التي باتت تهدّد العالم، برغم ما تنتشر فيه وسائل الاتصال والتعارف والتي تم توظيفها لخدمة الاقتصاد الرأسمالي نفسه، وخدمة الدول الصناعية المتقدمة بالدرجة الأولى، الأمر الذي يعيد إلى الأذهان المشكلات الإنسانية الكبرى، التي أثارت الوعي الإنساني في القرن التاسع عشر، إثر النمو الهائل للنظام الرأسمالي، ونبّهت إلى ضرورة الاهتمام بالأبعاد الإنسانية والأخلاقية في عمليات التطوير، وظهرت قضايا الثروة والملكية وعدالة توزيع العائدات، وغيرها من القضايا والتي كانت تشكّل الأساس الذي بُنيت عليه محاولات التنظير الفلسفية في النموذج الشيوعي.

تشكّل قضية الملكية والعدالة في توزيعها قطب الرحى بالنسبة للفكر الإنساني برمّته، دون وجود رؤية موحّدة لهذا الفكر حول الأدوات المنهجية التي يمكن من خلالها الوصول إلى حلول مرضية للملكية وعدالة توزيعها، وقد تمخضت عن التجربة الأوروبية الحديثة والمعاصرة مذاهب سياسية اقتصادية أبرزها المذهبان الرأسمالي والاشتراكي، تمحور الصراع الذي دام بينهما لعقود عديدة حول موقفهما من قضيتي الملكية والعدالة الإنسانية. وبما أن فلسفة الصراع والبقاء للأقوى هي التي تحكم مزاج الحضارة الغربية الأوروبية، فقد آمن النظام الرأسمالي بالملكية الخاصة، وبالاقتصاد الليبرالي الحرّ، مستنداً على أسس فلسفية قوامها المنافسة والمنفعة. لقد سار النظام

الرأسمالي بهذه الفلسفة إلى الحدّ الأقصى دون قيود، ولكنه سرعان ما استدرك ضرورة اتخاذ إجراءات اجتماعية واقتصادية للحدّ من الآثار المدمّرة لهذه السياسات على المستوى الداخلي، إلاّ أنه سار بتلك السياسات إلى الحدّ الأقصى على المستوى الخارجي، الذي تمثّل باحتلال أراضي الآخرين ونهب ثرواتهم، مستعيناً بالقوة التي وفّرها لنفسه.

بالمقابل وعلى الضفة الأخرى الأوروبية كان هناك نظام آخر، وهو النظام الشيوعي الذي لم يؤمن إلاّ بالحدّ الأقصى من التناقض مع الأخوة الأعداء من الأوروبيين الغربيين. فالملكية والعدالة تتناقض بصورة كلية مع الملكية الخاصة، والنظام الرأسمالي والإيمان أن العدالة لا تتحقق إلاّ في ظلّ نظام العلاقات الاشتراكية، حيث تكون الملكية فيها عامة وللجميع دون اعتراف بالملكية الخاصة وبخصوصية الداخل الإنساني.

وبعد انهيار التجربة الشيوعية التي تحولّت إلى نظام رأسمالي متنكرة لتاريخها، الأمر الذي أدّى إلى إحداث فوضى في أماكن كثيرة من العالم، وخاصة في بلدان العالم الثالث التي كانت قد حذت حذو هذه التجربة. وممّا أثبتته التجربة الإنسانية، ودون تجنّ في ذلك، عقم النموذجين لتشدّد الأول إزاء الملكية الفردية والخاصة، وإطلاق الحريّة دون قيود من قبل النموذج الرأسمالي الذي أنتج نظاماً عالمياً تحكمه دولة واحدة مهيمنة على العالم عسكرياً واقتصادياً. وفي تاريخ هذين النموذجين انبرى الفكر الاقتصادي العربي يبحث لنفسه عن مكان بين العالمين الرأسمالي والاشتراكي.

وفي نظرة فاحصة للفكر الاقتصادي العربي تلمس نزعات ثلاث كانت تتصارع داخل هذا الفكر. النزعة المثالية الطوباوية، والنزعة المادية التاريخية، والنزعة الوضعية المنطقية. وقد أسفرت هذه النزعات ذات المرتكز الفلسفي عن مزيد من الانقسامات حول الكيفية التي يمكن في إطارها تحقيق العدالة الاجتماعية على أساس من الملكية

العامة أو الخاصة، إلاّ أن مسيرة هذا الصراع بين تيارات الفكر تلك، لم يحقق أي منها الحدّ الأدنى من العدالة الاجتماعية، فلا أصحاب الملكية الخاصة استطاعوا أن يوسّعوا دائرة الإنتاج باستثمار أفضل للموارد الاقتصادية، ولا أصحاب الدعوات الاشتراكية حقّقوا العدالة في طروحاتهم. وممّا لا يقبل جدلاً أن المسافة قد كبرت والهوّة قد اتسعت والقلوب قد قست بين الفئات الاجتماعية المكوّنة للبناء الاجتماعي الواحد حيث أصبح الغنى والفقر يتجاوران، حتى داخل البيت الواحد والأسرة الواحدة.

في ظلّ ظروف كهذه تشكّل القراءة لمفهوم الملكية الفردية في القرآن الكريم مدخلاً لصياغة تصوّر أكثر اكتمالاً يأخذ بعين الاعتبار كونها حاجة إنسانية ترتبط بالداخل الإنساني وتلبّي احتياجاته إلى جانب ضرورة تقييد هذه الملكية بقواعد ومعايير تحقق وظيفتها الاجتماعية وتسهم في بناء المجتمع.

أولاً: العدل والملكية الفردية في الدراسات الاقتصادية العربية:

يظهر تأثّر الفكر الاقتصادي الإسلامي الراهن بخصوصيات التجربة التي عاشها في عقود الحرب الباردة، والتي حاول الاقتصاديون من خلالها توضيح المسائل الاقتصادية الإسلامية، وخاصة فيما يتعلق بالملكية والثروة، في ضوء التجربتين الرأسمالية أو الاشتراكية وحسب، محاولين إظهار الفكر الاقتصادي الإسلامي على أنه يشكّل خياراً وسطاً بين النظامين الاشتراكي والرأسمالي، فجاءت التحليلات الاقتصادية متأثّرة بهذا التوجّه، وهذه من الملامح المؤكّدة على الفكر الاقتصادي عامة، والفكر الاقتصادي الإسلامي بشكل خاص.

لقد تنبّه الكثيرون إلى أن المجتمع العربي يختلف عن تجربته التاريخية عن المجتمعات الأوروبية، ويشكّل الإسلام جزءاً هاماً من المكوّن النفسي الاجتماعي الإنساني العربي، فأخذوا على عاتقهم تقديم دراسات تتمايز عن الاتجاهات السابقة في الفكر الاقتصادي العربي، الاشتراكي الرأسمالي، من هذه الدراسات، دراسة محمد المبارك[1] التي

أعيدت طباعتها عام ١٩٩٧، ويوسف القرضاوي عن "دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي" (١٩٩٦)، ومحمد باقر الصدر بعنوان "اقتصادنا" الذي تعاد طباعته باستمرار، ومصطفى السباعي "الاشتراكية والإسلام" وفقه الذكاء ليوسف قرضاوي، ولأبي الأعلى المودودي "الإسلام والنظم الاقتصادي المعاصرة"، ومحمود عبد الفضيل "الفكر الاقتصادي العربي المعاصر وقضايا التنمية والوحدة".

١-محمد المبارك والنظام الاقتصادي الإسلامي:

توصّل الباحث في دراسته إلى أن الملكية في الإسلام تختلف في مفهومها عن الملكية في النظامين الرأسمالي والاشتراكي، وتتألّف هذه الملكية من عناصر ثلاثة، الأولى عائدية الملكية الفردية تستند إلى مبرّر مشروع، وهو أنها نتاج جهده الشخصي، أو حكم الشريعة الذي منحه هذا الحقّ، أو حكم الشريعة الذي منحه هذا الحقّ، أو مصلحة تنبثق من المجتمع نفسه، الثانية حقّ الله في ملك ما في الوجود، وهو الذي أعطى الأفراد حقّ التملّك بالمعنى المحدّد في شريعته المبلغة من رسوله، وهو الذي أوجب عليهم فيها واجبات وجعل فيها حقوقاً لعبادة الآخرين. الثالثة: إنّ القيود التي فرضها الإسلام على الملكية وواجباتها ومفهومها والقواعد التي حدّدها الإسلام لتشريع المعاملات والقيود المالية أدّت إلى النتائج التالية[٢]:

أ- زيادة حركة الإنتاج، بسبب تأكيد الإسلام على العمل أولاً، والنهي عن الكنز ثانياً، وفرض الزكاة ثالثاً.

ب- عدم تمركز الأموال في أيدٍ محدودة وذلك بسبب تفتيت الميراث.

ج - تحقيق مبدأ تكافؤ الفرص لأن العمل والجهد هما السبب الأصلي للملكية.

٢- يوسف القرضاوي ودور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي:

إنّ أبرز ما يميّز الاقتصاد الإسلامي من المذاهب الاقتصادية الوضعية أنه اقتصاد قيم وأخلاق، من ثوابت الأحكام الإسلامية، إقرار الملكية الفردية والميراث وتفاضل الناس

في الأرزاق وفرض الزكاة لمستحقيها ووجوب الإنفاق في سبيل الله وتحريم التقتير والتبذير والترف وحظر وتجريم الربا والاحتكار واستغلال النفوذ والنهي عن أكل الأموال بالباطل وإباحة الطيبات وتحريم الخبائث، والحثّ على السعي والمشي في مناكب الأرض والمحافظة على أموال الأفراد والجماعة والضرب على أيدي السفهاء والمبذرين[٣].

٣- يوسف القرضاوي وفقه الزكاة:

يقع العمل في مجلدين وهو أكبر عمل موسوعي فقهي في شأن الزكاة، حيث تناول فيه مفصّلاً آراء المذاهب الإسلامية المعروفة كلها وما تقدمه هذه المذاهب من آراء وأحكام تدلّل فيها على موقفها من الزكاة والأحكام التي تستند إليها[٤].

٤- محمد باقر الصدر والاقتصاد الإسلامي:

يعدّ كتاب اقتصادنا، محاولة علمية متميزة لاستخراج نظرية الإسلام الاقتصادية من أحكام الشريعة حيث فنّد المذاهب الاقتصادية الرأسمالية والاشتراكية بروح نقدية معاصرة، مستخرجاً معالم النظرية الإسلامية في الاقتصاد. فعلى صعيد الملكية يرى الصدر أنّ الإسلام أقرّ الملكية الناجمة عن العمل الشخصي، والعمل أساس التوزيع وتحديد حدود الاختصاص بالإضافة إلى ضرورة وضع الحدود والقيود والضوابط على كل أنواع الملكية بما يتناسب والشريعة الإسلامية حيث تتطرق إلى ملكية الأرض، وعلى وجه التحديد سواد العراق مبيناً أنها ملكية عامة تخصّ المسلمين جميعاً، فلا حقّ لمالك أن يبدده أو يسرف في استخدامه، إنه حق الاستمتاع بالمال دون تبديد أو إسراف مشدّداً على ضرورة العمل بمقتضى النصوص القرآنية من تحريم للربا والاحتكار[٥].

٥- الإسلام والنظم المعاصرة لأبي الأعلى المودودي:

الذي أكّده المودودي وحافظ عليه هو العرض الموضوعي لأفكاره وتأكيده على التشريع القرآني فيما يخصّ الملكية، فالملكية أنواع، ولكل منها أحكامه الإسلامية التي فصل فيها القرآن والتشريع الإسلامي[٦].

٦- محمود عبد الفضيل وإشكالية الفكر الاقتصادي العربي:

تبدو إشكالية الفكر الاقتصادي العربي أكثر وضوحاً حيث يمحورها الدكتور محمود عبد الفضيل في محاور ثلاث[٧]:

١-محور الأصالة Authenticity: بما يؤكد على الهوية الذاتية للفكر الاقتصادي العربي في خضم التيارات الفكرية الاقتصادية التي يموج بها عالمنا المعاصر.

٢-محور الخصوصية التاريخية Historicalspecificity: بما يؤكد الخصوصية التاريخية للمشاكل والتحديات التي يواجهها المجتمع العربي.

٣-محور العالمية Universality: بما يؤكد أن الفكر الاقتصادي العربي ليس منعزلاً عن تيارات الفكر الاقتصادي العالمي

٧- حسن حنفي واليمين واليسار في الفكر الديني:

في إطار دراسته للمال في القرآن الكريم من خلال تحليل الصورة والمضمون فقد خلص إلى النتائج التالية[٨]:

١-الطريق اللارأسمالي للتنمية في البلاد النامية هو الطريق الذي ينبع من تراثها القديم ووجدانها القومي، ووجوب تفسيره على نحو يساعد قضية التنمية.

٢- المال مال الله، وللإنسان حق الانتفاع، وإذا ما استغل الإنسان أو احتكر أو اكتنز، حقّ للسلطة الشرعية استرداد الوديعة. فملكية المال أقرب إلى الجماعة منها إلى الفردية.

٣- المال حركة اجتماعية بين أفراد الجماعة. سائل للاستثمار لمصلحة الجماعة.

٤- المال وسيلة لإظهار النشاط وليست قيمته في ذاته، بل القيمة في العمل، فالمال لا يولّد المال، ولكن المال ينمو بالجهد، ومن حقّ السلطة القضاء على كل رؤوس الأموال الطفيلية الناشئة من التهريب والعمولات والسمسرة والمضاربة.

٥- المال ليس للاستهلاك، بل للإنتاج.

٦- المال للدفاع عن القضايا العامة.

يلاحظ من الدراسات السابقة أنها تهدف إلى التوفيق بين المنظومتين الاقتصاديتين، ففي حين وجد بعضهم أن الإسلام دعى إلى الاشتراكية والتطلع إلى تحقيق عدالة توزيع الإنتاج منذ عشرات القرون، وقبل ظهور الفكر الاشتراكي في أوروبة، يلاحظ أيضاً أن بعضهم الآخر يرى أن الإسلام سبق النظام الرأسمالي على مشروعية الملكية الخاصة وتقديسها، ووضع لها أحكامها ونظمها الضابطة، التي يمكن أن تسهم في القضاء على مساوئ النظام الرأسمالي في شكله المعاصر.

غير أن الرؤية المنهجية لبنية الاقتصاد الإسلامي تقتضي التحرر من الرؤية التي أنتجتها الحرب الباردة، وضرورة المعالجة الاقتصادية والاجتماعية في ضوء احتياجات الإنسان وطبيعته، ومن غير المنطقي أن يحكم الكون نظام ثنائي اللون إما الأسود أو أبيض، وهل جميع الألوان خلقت من أجل هذين اللونين، وهل التجارب الإنسانية تنحصر في نظامين اثنين؟ بجزم القول إن هذين النظامين قد أحدثا كوارث لم

تعرفها الإنسانية قط في حياتها. والسبب المباشر يعود إلى انعدام المنظومة الأخلاقية التي يشدّد عليها الإسلام في مخاطبته للداخل الإنساني.

إن نظام العلاقة بين الملكية والعدل في القرآن الكريم مبني على ثنائية العلاقة بين الفرد والمجتمع وضرورة تعزيزها بكل الاتجاهات. ومن أجل علاقات متوازية يجري فيها الأخذ بعين الاعتبار مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع. فقد فصّل الإسلام في ملكية يجب أن تحقق العدالة وفي عدالة يجب أن تحفظ الملكية. من خلال التأكيد على حق الفرد في الحياة والعمل الذي يتجاوب مع طبيعة الإنسان ويلبّي احتياجاته، دون التأثير سلباً على محيطه الفيزيقي بمكونيه الطبيعي والاجتماعي. فالعمل من منظور الإسلام خاصية استثنائية يمتلكها الإنسان دون غيره من الكائنات الأخرى. وأخذاً بهذا الاعتبار فقد أقرّ الإسلام مشروعية الملكية الخاصة تلبية لاستثنائية الإنسان ولكن مع القيود والضوابط الأخلاقية التي يجب التقييد بها بما ينسجم مع مبدأ "لا ضرر ولا ضرار".

ثانياً: طبيعة الإنسان ومفهوم الحريّة في القرآن الكريم:

لم يكن الفكر الإسلامي في بداياته فكراً مستوحاً من أحد ولم يكن فكراً تابعاً إلا أنه لم يكن منعزلاً عن طرق ومسارات التيارات الفكرية الإنسانية. إنّ أصالة الفكر الإسلامي وعالميته لا يشكّلان مكاناً للتنافر لا بل العكس هو الصحيح إنّ أصالة الفكر وعالميته أهم جوانب التكامل فيه. ثم إنّ تفسير الفكر لا يتمّ إلا بالفكر الذي هو جزء لا يتجزأ من المكونات الحضارية التي عايشته وعاصرها. إنّ الناس جميعاً لديهم ما يشتركون به وهو الاستعداد للنظر العقلي، غير أنّ ظروفاً موضوعية وأحداثاً واقعية تجعل صور وأشكال النظر العقلي مختلفة عند الناس. وبتعبير "دوبجانسكي": "إنّ الجينات تجعل الإنسان قادراً على الكلام بيد أنها لا تحدّد له ما يقوله"[٩]. بطبيعة الحال شكّلت تلك المقولة جدلاً عنيفاً من قبل اتجاهين بارزين في تاريخ المعرفة الإنسانية. اتجاه عزى التباين بين أفراد النوع البشري لأسباب وراثية أي إلى التباين في الطبع،

والاتجاه الثاني أرجع التباين إلى البيئات المختلفة ولاسيما البيئة الاجتماعيـة أي إلـى التطبع. "وفي الحقيقة بين التباينين" الطبـع والتطبـع. "تتـوس رائحـة الانعكـاس الأيديولوجي للواقع الاجتماعي والاقتصادي في مختلف الحقب التاريخية.

القرآن الكريم لم يغفل تلك المسألة، لا بل كانت حاضرة في آياته التي أفصحت عـن تلك الإشكالية إشكالية الإنسان قال تعالى: (وكان الإنسان أكثر شيءٍ جدلاً)[١٠]. وعلـى أساسٍ من ذلك دعا القرآن الإنسان إلى التفكير والتأمل في محيطه الفيزيقي أن ينظـر إلى ملكوت السموات والأرض وأن يتفكروا وأن يتدبروا (وإن في ذلـك لآيـة لقـوم يتفكرون)[١١]، (وإن في ذلك لآيات لقوم يعقلـون)[١٢]، (ولعلكـم تعقلـون) (لعلـهم يتفكرون)[١٣].

والقرآن الكريم لم يدع فقط إلى ضرورة التفكير، بل ذمّ الذيـن لا يفكـرون. فـالنبي ابراهيم لم يؤمن إلا بعد نظر عقلي، حيث رفض الإيمان بالذي يأفل طالباً من ربـه أن يريه كيف يحي الموتى فخاطبه ربه قائلاً: أولم تؤمـن قـال: بلـى ولكـن ليطمئـن قلبي"[١٤].

وتبلغ ذروة المسؤولية التي يلقيها الله تعالى على الإنسان بقوله تعالى: (إني جاعل فـي الأرض خليفة)[١٥]، ومن ثم للإنسان حرية الاختيار في أن يفعل الخـير أو أن يفعـل الشرّ قال تعالى: (وهديناه النجدين)[١٦]. وتبلغ المسؤولية الفردية ذروتها عندما يؤكـد الله تعالى في كتابه على ذلك بقوله: (ولا تزر وازرة وزر أخرى)[١٧]، (كل امرئ بما كسب رهين).

وعلى هذه الأسس والمعايير تمّ تكوين العقل الإسلامي الأول، علـى مبـدأ الحـوار المسؤول مع ذاته ومع الآخر. وممّا سهّل على الإنسان المسلم أمر الحوار والاعتراف بالآخر هو أن القرآن اعترف صراحة بكافة الأنبياء السابقين له، وليس ذلك فحسب بل نظر إليهم نظرة التقديس. وممّا يدعم الحرية العقلية في الإسلام النظر إلى الناس إنـهم

متساوون أمام الإرادة الواحدة دون وصاية أو قهر أو قسر. فالإنسان حرّ في إرادته فيما تختار، حيث لا وسيط بين الله والإنسان. فمن شاء اختار الإيمان بالله أو غيره قال تعالى: (لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله، فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها)[١٨].

إنّ حريّة الاعتقاد هي واحدة من أبرز الموضوعات التي تكرّرت في القرآن الكريم قال تعالى: (وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر)[١٩]، لقد أعطى الإنسان الحق في الاختيار حتى بعد معرفته الحقيقة (إن هذا تذكرة من ربي فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً)[٢٠]. وتتوضّح معالم الحرية أثر فأكثر في ثنايا الآيات القرآنية حيث يأمر الله تعالى الرسول (ص) أن يخبر من لم يؤمنوا. (قل الله أعبد مخلصاً له ديني فاعبدوا ما شئتم من دونه)[٢١].

وتشتدّ لهجة الخطاب القرآني إلى رسول الله بقوله تعالى: (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)[٢٢]. ثم يخاطب الله تعالى رسوله قائلاً: (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين)[٢٣]. ثم تتكشف حرية الإنسان ومسؤوليته عن نفسه بصورة أكثر وضوحاً في قوله تعالى: (قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم، فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه، ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها، وما أنا عليكم بوكيل)[٢٤].

إن الله تعالى لم يعطِ الحق لأحد أن يجبر أو يلزم أو يكره أحداً على فعل ما لا يريده أو يعتقد فيما لم يختار قال تعالى: (فذكّر إنما أنت مذكّر لست عليهم بمصيطر)[٢٥]، ويخاطب الله تعالى نبيّه: (وما أنت عليهم بجبار، فذكّر بالقرآن من يخاف وعيد)[٢٦]. (قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمى فعليها، وما أنا عليكم بحفيظ)[٢٧]. (ربكم أعلم بكم إن يشأ يرحمكم، أو إن يشأ يعذبكم، وما أرسلناك عليهم وكيلاً)[٢٨].

هذه هي بعض جوانب الخطاب القرآني الذي أُسِّس عليه العقل الإسلامي وساوى بين الناس وترك باب الاجتهاد مفتوحاً، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه بقوة هل بقي العقل الإسلامي أسير تلك الأسس وذلك الخطاب العقلي أم أنه أخذ مسارات أخرى. وخير إجابة عن هذا السؤال يمكن أن نجدها عند غالي شكري بقوله: "ولكن العقل الإسلامي كما تبلور نهائياً في النص القرآني شيء، والتاريخ الاجتماعي لهذا العقل شيء آخر.

لذلك يمكن القول بشكل عام، إن الحوار والتاريخ والعقلانية -أسس الحرية في العقل الإسلامي كما صيغ في القرآن الكريم...وليس من الصعب أن نلاحظ أن الازدهار، قد رافق ذروة التمسك بالحوار والتاريخ والعقلانية، وإن الانحدار قد رافق التخلي عن هذه الأسس، وإنه في ظلال حرية العقل الإسلامي أعطت الحضارة الإسلامية أزكى ثمارها للعالم قاطبة، بينما هي تحت وطأة القهر فقدت تدريجياً مقومات البقاء. فلم تكفَّ فحسب عن العطاء، بل كادت تكفّ عن مجرد الوجود[٢٩]. وإننا لنجد في حديث للرسول (ص) خير ما يمكن التدليل من خلاله على تحذيره للأمة من الانحدار، عندما تفقد الأمة روح المبادرة متخلية عن حريتها في غفلة من عقلها حيث قال: "إذا رأيت أمتي تهاب الظالم أن تقول له أنك ظالم فقد تودع منها"[٣٠]، لا ريب في أن الظلم أمر تأنفه العرب وتخشاه وهو اعتقال لعقل الإنسان وحريته، لذلك سنجد أن العقل العربي يغلب عليه الجانب القيمي الذي يركّز على الاتجاهات الأخلاقية ويعزّز القيم السلوكية، التي تتمسك بفعل الخير والحق وتقاوم الشر والباطل. فالقرآن الكريم يؤنب المشركين لكونهم لا يميّزون بين الحق واللاحق: (ولهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضلّ، أولئك هم الغافلون)[٣١]. نعم هناك العديد من الآيات التي تربط بين العقل والهداية والمسؤولية قال تعالى: (وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء، صمٌ بكم عمى فهم لا يعقلون)[٣٢].

ثالثاً: شرعية التملك:

تعدُّ الملكية الخاصة المرحلة الأكثر تطوراً في حياة المجتمعات الإنسانية، ولكن قضيـة الملكية محل نزاع وخلاف بين اتجاهات في الفكر الإنساني وفي مختلف مراحل نمـاء وتطور تلك المجتمعات. أما بالنسبة للإسلام، فقد أقرّ حرية التملك ونظر إلى الملكيـة الفردية نظرة التقديس، لا بل جعلها أساس بنائه الاقتصادي. ولكن هذه الملكية ليسـت مطلقة بدون قيود تفرض عليها، منها فريضة الزكاة ونفقة الأقارب وإعانة المحتـاجين والمشاركة في أزمات المجتمع وملمّاته. (عبد العزيز فهمي هيكل) يقول: أما الإسـلام، دين العدالة والحقيقة الناصعة فلا يعترف بأي ملكية تقوم على أساس آخر غير العمـل وصراع الإنسان من أجل الرزق صراعاً خيراً مدللاً على ذلك بعـدد مـن الآيـات القرآنية: (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم)(٣٣)، (يا أيها الإنسان إنك كادح إلـى ربـك كدحاً فملاقيه)(٣٤)، (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبـادة ربه أحداً). "لذلك يؤكد الإسلام حق الإنسان في ملكية ما يكون نتيجة عمله"(٣٥).

لقد شدّد الإسلام أمر صيانة الملكية والحفاظ عليها والدفاع عنها من قبـل أصحابـها. حيث روى مسلم "عن أبي هريرة قال: جاء رجل فقال يا رسول الله، أرأيت إن جـاء رجل يريد أخذ مالي، قال: فلا تعطه مالك، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قـال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار"(٣٦).

وعن عبد الله بن عمرو قال سمعت رسول الله (ص) يقول: "من قُتل دون ماله فـهو شهيد"(٣٧).

إن دعوة الإسلام الإنسان إلى الدفاع عن ماله واعتباره المقتول دون ماله في مصـاف الشهداء، ليس ذلك إلاّ الجانب الذي يتأكّد فيه احترام الإنسان وحريته وعدم مشـروعية الاعتداء عليها أو على متمماتها لأي كان. فالملكية المشروعة المصانة التي يحصـل عليها الإنسان نتيجة للعمل وبعث الحياة في أي شيء وجعله نافعـاً، يحـق للإنسـان

امتلاكه ما دام قد أنفق جهداً وزمناً في تحويله من حال إلى حال آخر، فالشمس طاقة يستفيد منها الجميع إذا تم تحويل تلك الطاقة إلى كهرباء مثلاً من قبل فرد أو جماعة فإن تلك الطاقة الكهربائية تصبح حقاً مشروعاً من المنظور الإسلامي للامتلاك وكذلك حال الأرض الميتة التي يصلحها الإنسان ويحولّها إلى أرض نافعة.

فالملكية حق فردي وأساس للنظام الاقتصادي الإسلامي، روعيت فيه مصلحة الجماعة، وحسن التصرف من قبل الفرد فيما استلفه الله من ملكه، فعليه أن يأخذ بحسبانه ضرورة مراعاة حق الجماعة إلزاماً لا تطوعاً، كما عليه أن يراعي أمانة الاستخلاف. وفي حال المخالفة فقد حدّدت الشريعة الإسلامية العقوبات بحيث من لم يلتزم بشريعة الملكية، قال الله تعالى: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها"، "يوم تأتي تجادل كل نفس عن نفسها"، "ونرثه ما يقول ويأتينا فرداً".

والملكية في الإسلام على ثلاثة أنواع هي: الملكية الفردية التي تخصّ فرداً واحداً تصرفاً وانتفاعاً. والملكية العامة، وهي ملك المسلمين جميعاً، وهي ما يرد إلى بيت المال، وكذلك مصادر الثروات الطبيعية مثل الماء والكلأ...إلخ . والملكية المشتركة والجماعية حيث يكون هذا الشكل من الملكية خاصاً بفئة أو جماعة من الناس يكونون شركاء في أرض أو عقار، لا يجوز أن تنازعهم في ملكيته جماعة أخرى.

رابعاً: الملكية: مصدرها وواجباتها:

لقد دعا الإسلام الإنسان إلى العمل والاستفادة مما سخر الله له من أرض وسهول وجبال وكواكب وحتى الحديد أو المعادن التي وجدت في باطن الأرض فطالب الإنسان بضرورة الانتفاع بها من قبل الإنسان قال الله تعالى: (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس)[٣٨].

واستكمالاً لنظام العلاقات الاقتصادية في المجتمع، فقد فصّل الإسلام في الميراث كحق من حقوق الملكية، آخذاً بعين الاعتبار مصلحة المجتمع في الإنتاج والاستهلاك، وأثر الإرث على هذا وذلك، دون إغفال لما تكتنفه النفس الإنسانية من حب للأبناء ورغبة الإنسان في توريث أبنائه، هذا الحب الذي يشكّل حافزاً قوياً للإنسان باتجاه العمل وحب الامتلاك، من أجل تلبية دوافع الحب التي يختزنها الإنسان تجاه أبنائه. وقد عبّر رسول الله (ص) عن ذلك صراحة عندما قال: "إنما فاطمة بضعة مني، يؤذيني ما أذاها ويغضبني ما أغضبها"[٣٩]. ومما يجب القول فيه أن الإسلام قد راعى في تنظيم العلاقة الإرثية مصلحة للفرد والأسرة معاً حيث أوصى بالوالدين قال تعالى: (واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذي القربى)[٤٠].

وهنا تبدو العلاقة الترابطية بين الاحتياجات الاقتصادية وشروطها الاجتماعية، لتشكّل علاقة لا فصل فيها. ويرتقي الإسلام بالعلاقات الاجتماعية الإنسانية في تعزيز تلك الرابطة الأصيلة في الإنسان. إن عبادة الله لا تكتمل دون الإحسان بالوالدين وبذي القربى. وهذه صورة من صور العلاقات الاجتماعية التي لدوامها تعطي مؤشراً إلى أن أخلاق المجتمع وقيمه متينة التماسك، سيما وأن الإسلام قد رسم المسار الذي يجب أن يسير عليه الإنسان في حياته. فماله ليس حراً في أن يعطيه لمن يشاء. ولمّا حدّد القرآن الكريم ذلك، قطعاً لدابر الخلافات والفتن التي يمكن أن تحصل بين الناس، مما يقوّض نظم المجتمع ومؤسساته. قال تعالى: (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فإن كنّ نساء فوق اثنتين فلهنّ ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث فإن كان له أخوة فلأمه السدس من بعد وصية يوصى بها...)[٤١]. وبما أن الإسلام أقرّ حق التملك لصاحب العمل، فقد رفض رفضاً قاطعاً حق الامتلاك من خلال العلاقات الربوية قال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين) (فإن لم تفعلوا فإذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم

رؤوس أموالكم لا تظلِمون ولا تُظلَمون)[٤٢]. كما أن الرسول (ص) عدّه من السبع الموبقات[٤٣].

وبما أن الملكية حق، فإن هذا الحق يحمل صاحبه الكثير من الواجبات، وهنا تظهر جوانب التكافل والتضامن الاجتماعي في النظم والعلاقات الاقتصادية التي أقرّها الإسلام، وبإيجاز، من هذه الواجبات: واجبات الإنفاق على الأسرة، وإلزامية الزكاة. وممّا يوضّح الدور الذي أناطه الإسلام بالملكية قوله تعالى: (والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم)[٤٤]، وقوله: (وأنفقوا مما جعلناكم مستخلفين فيه)[٤٥]، (فإذا آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم)[٤٦]، (فإذا دفعتم إليهم أموالهم فاشهدوا عليهم)[٤٧]. وفي التأكيد على البذل والعطاء (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتذكيهم بها)[٤٨]، فقد جاء بصيغة الأمر على أن الواجب ليس تفضيلاً أو تمنناً إنما واجب مستحق الدفع قال تعالى: (ما سلككم في سقر، قالوا لم نك من المصلين، ولم نك نطعم المسكين)[٤٩]، (إنه كان لا يؤمن بالله العظيم، ولا يحضّ على طعام المسكين)[٥٠]، (أرأيت الذي يكذب بالدين، فذلك الذي يدع اليتيم ولا يحضّ على طعام المسكين)[٥١]. جميع تلك الآيات التي في إطار التدليل على العقوبات التي تنزل بأولئك الذي يخلون بواجبات الملكية.

أما بالنسبة للموارد والثروات الطبيعية، فلا تجوز ملكيتها ملكية فردية، لأنها ضرورية للناس جميعاً. لذلك قال رسول الله (ص): الناس شركاء في ثلاث الماء والكلأ والنار ولكن الإسلام قد حضّ على ضرورة الاستثمار والانتفاع بها وليس ذلك فحسب، بل مطلوب من الإنسان ضرورة إعمال العقل وشحذ التفكير باتجاه ضرورة الانتفاع بمقدرات الطبيعة والاستفادة منها. قال تعالى: (الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار)[٥٢].

ومن محدّدات الملكية وشروط تحقيقها بما لا يتناقض مع مصـــالح المجتمـــع نمـاءاً واستمراراً أو تطوراً أساس ذلك كله من المنظـور الإسلامي الصـرف، اسـتقرار العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وعدم وجود تفاوت كبير بين النـاس. لذلـك حـرّم الإسلام الاحتكار رحمة بالناس. حيث قرن النبي رحمة الأرض برحمة السماء قـائلاً: "الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السـماء. إنـها دعوة لعلاقات تجارية إنسانية يمنع الاحتكار عن طريق حجب السلع عـن التـداول، ابتغاء رفع أثمانها، حيث قال النبي (ص): "من احتكر طعاماً أربعين يوماً، فقد بـرئ من الله، برئ الله منه". بالطبع إن قراءة العلاقات الاقتصادية الإسلامية فـي شـرط تحققها.

إن ورود ذكر المال في القرآن الكريم في صور عديدة (٨٦) ست وثمـانون مـرة، يعتبر بحدّ ذاته مؤشراً كافياً يجزم القول بأن الاهتمام بالمال لم يكن ثانويـاً أو أمـراً عارضياً، وإنما من الأمور الهامة جداً في حياة الإنسان. وربما لأنه يشكل جانياً خلافياً وتنافسياً في حياة الناس. لذلك فصّل القرآن الكريم في موقفه من خلال طرفي العلاقـة الإنسان والمال وتأثير كل منهما على الآخر. فالمال ليس غاية بحدّ ذاته وإنما من أجل الانتفاع لا بل هو وسيلة من أجل غايات يجب أن تكون سامية. فالمال فـي حركتـه وليس في سكونه أو سباته أو كثرته أو ادخاره دون حاجة إليه.

لقد أبدى القرآن الكريم حرصاً واهتماماً واسعاً جوهرياً باتجاه أن يكون الإنسان هـو سيد المال وليس العكس بالعكس، تحقيق ذلك رهن في قدرة الإنسان على الاسـتقلال بنفسه وعقله وأحاسيسه عن المال من أجل الحصول عليه بجهده وكدحه واسـتخدامه استخداماً مشروعاً، يرضي به نفسه ومجتمعه، ويحذر القرآن الكريم من محبة المـال لدرجة يفسد فيها الإنسان ويتحول إلى المال فقد قال تعالى: (وتحبـون المـال حبـاً جماً)[٥٣]. وقوله تعالى: (أنا أكثر منك مالاً) أو (أكثر أمـوالاً وأولاداً)، فالمـال مـن منظور القرآن الكريم ليس مدعاة للمفخرة أو للتكبر أو التجبر، فهذه ليسـت العلاقـة

القيمة بين من يملك المال والأولاد لفرض السيطرة أو الرأي أو التسيد على النـــاس، وإنما من يملك المال يؤدي وظيفة اجتماعية يخدم مجتمعه، فهذا هو الســيد الحقيقــي والذي يعترف الناس بشريعة سيادته، لأنه سيد بماله، ولأي قــوة فــي متنــاول يــده يستخدمها بالاتجاه الذي يزيد من مهمة العلاقات الإنسانية التي تدفع بالمجتمع باتجـــاه التطور والنمو وليس العكس. فقيمة المال في الإنسان وليس العكــس. عندمــا يغــدو الإنسان سيداً للمال وليس العكس. ويحذر القرآن الكريم من ادخــار المــال وجمعــه وحجبه عن أداء دوره الاستثماري في المجتمع فإن عملاً كهذا منافياً بالمنطق لشــروط امتلاك المال وللوظيفة التي يجب أن يؤديها داخل المجتمع.

خامساً: الوظيفة الاجتماعية للمال:

الملكية في الإسلام لها وظيفة اجتماعية. لذلك منع الإسلام حق استخدام الملكية فيمـــا يمكن أن يفسد المجتمع أو يضرّ فيه أو بأخلاقه، قال تعالى: (يا أيها الذيــن آمنــوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم، ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان لكم رحيماً)[٥٤]. ويقول تعالى: (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتُدلُو بها إلى الحكام لتاكلوا فريقا من اموال الناس بالاثم وأنتم تعلمون)[٥٥].

قال تعالى: (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشّرهم بعــذاب أليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظــهورهم هــذا مــا كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون)[٥٦].

وقوله تعالى: (الذي جمع ماله وعدده، يحسب أن ماله أخلده). وهنا يؤكد القرآن الكريم على مبدأ المشاركة في المال من خلال الإنفاق والاستهلاك فإنفاق المال واســتهلاكه يدفع المجتمع باتجاه الإنتاج من أجل سدّ الحاجات وتلبيتها.

(وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقــهم الله)[٥٧]. (مثــل الذيــن ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبــة والله

يضاعف لمن يشاء)[٥٨]. والإنفاق لا يعني الصدقة بل يعني فيما يعنيه استثمار المال وحركته وعدم خزنه وادخاره منعاً له من الاستثمار (ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من أنفسهم كمثل جنة بربوة)[٥٩]. ومن أجل مزيد من التمييز بالإنفاق بين إنفاق فيه خدمة للمجتمع وإنفاق فيه إضرار للمجتمع (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرّاً وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم)[٦٠].

فالإنفاق بحدّ ذاته كفر إذا لم يستخدم بالاتجاه الذي يحقّق خدمته لمجتمع. والأسوأ من ذلك أن يستخدم المال وينفق في تخريب الذمم والضمائر وشراء الأنفس وجرّها إلى السلوك الذي يتنافى ونظام أمنه واستقراره وعدله الاجتماعي. هذه المقولات هي الركائز التي بدونها لن يكون بمقدور المجتمع أن يسير باتجاه التغير الإيجابي على مختلف المستويات.

إن من الوظائف الهامة التي يحدّدها الإسلام لملكية المال، هو أن يرتقي صاحب المال بماله وجعله وسيلة نافعة من أجل خدمة غايات سامية يسهم من خلالها هذا المال في تدعيم حركة النظام والأمن الاجتماعيين، بالدفاع عن الأرض والإنسان وعن الوطن الذي يحتضن الجميع بقيمهم وأخلاقهم وعقائدهم ومقدساتهم. وهل ينفع أي شيء من هذا بدون حاضنة لكل هذا وذلك، وهي حاضنة الوطن. فمن ينفق ماله في سبيل مجتمعه وأرض وطنه فإنما ينفقه في سبيل الله وبالتالي هو يوظّف هذا المال في الاتجاه الصحيح قال تعالى: (انفروا خفافاً وثقالاً، وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم)[٦١]، (فضّل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم عن القاعدين درجة).

إضافة إلى ما سبق ذكره، فإن القرآن الكريم لم يطلب من الإنسان عملاً يتنافى وخير الإنسان ومصالحه. فالتضحية بالمال لا تكون إلا من أجل وجود وإثبات للذات وتدعيماً لمقومات الوجود (الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله)[٦٢]، (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة)[٦٣]. فيما إذا عملوا على

حماية أوطانهم ومالهم وأبنائهم وقيمهم، ودافعوا عن كل هذا وذاك دفاعاً حقاً فيه مرضاة لله. ومرضاة الله هي إقامة العدل ونفي الظلم سواء كان بصوره الفيزيقية أو المعنوية.

كذلك حذّر القرآن من الترف الذي لا طائل منه ولا جدوى، لا بل فيه ضرر بالمجتمع، قال تعالى: (أتبنون بكل ريعٍ آية تعبثون)[٦٤] و(تتخذون مصانع لعلكم تخلدون)[٦٥]، و(إذا بطشتم بطشتم جبارين)[٦٦] (فاتقوا الله وأطيعون)[٦٧] (واتقوا الذي أمدكم بما تعلمون)[٦٨] (وأمدكم بأنعام وبنين)[٦٩].

إن المال ليس بديلاً عن العمل، كما ولا يغني كمّ عن كيف. كما أن المال يجب أن ينعكس بصورة إيجابية على حياة المجتمع بأكمله وليس على فئة من فئاته. وفي ضوء ذلك ، فقد وجّه القرآن الكريم نقداً شديداً للمترفين. الذين يوظّفون كل شيء في سبيل إشباع ملذّاتهم دون التفكير بالآخرين. فما الذي أدلى به القرآن حيال هؤلاء (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً)[٧٠]. فالمترفون طبقة كأداء في وجه التطور والتقدم، خوفاً على مصالحهم، فهم التيار المعادي للحركة والتغيير في المجتمع قال تعالى: (وما أرسلنا في قرية من نذير إلاّ قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون)[٧١]. وتأتي أهمية المال بارزة وذات دلالة كبيرة من خلال الوظائف المسندة له قرآنياً. فوظيفته الأولى: تأمين علاقة متوازنة تضمن استقرار العلاقة بين الفرد ومجتمعه.

الوظيفة الثانية: وهي أن المال عامل حركة وتغيّر وتقدّم في المجتمع. فالمال في وظيفته الكبرى، وهي تدعيم المجتمع ورفع بنيانه ومؤسساته وإعداد أجياله الإعداد السليم، الذي يكوّنهم معرفياً وجسمياً ونفسياً، يجعلهم متعاونين على أسس من النظام والتفاعل الاجتماعي، من خلال تفعيل دور المؤسسات التي تشكّل الأطر والأنساق التي على عاتقها يتمّ أمر تفعيل مؤسسات الضبط الاجتماعي.

وإن أي استخدام للمال يتنافى مع هذه الوظائف المذكورة، فهو استخدام ينـأى بنفسه بعيداً عن الأمكنة والقاعات التي يجب أن يستخدم فيها. فاحتكـار المـال وكـنزه أو استهلاكه في غير محلّه، يتيح للسلطة الشرعية أمر مساءلة صاحب المـال وإعادته للمجتمع. فالملكية من المنظور القرآني ملكية فردية في حدود مصلحة الجماعة وخدمة أهدافها وتأسيساً على ما تمت الإشارة إليه حول مفهومي العدل والملكية فـي القـرآن الكريم فإن التجسيد الأوفى لهذين المفهومين يتمثّل في النص القرآني الذي جسّد حريـة العقل في اختيار ما أراد لنفسه أن يختار، حيث تبرز قضية الإيمـان بحريـة العقـل الإنساني من خلال الآيات القرآنية الكثيرة التي تدلّل على الإيمان على قاعدة حريـة العقل قال تعالى: (إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق فمن اهتدى فلنفسه، ومن ضـلّ فإنما يضلّ عليها، وما أنت عليهم بوكيل)[٧٢].

سادساً: الإسلام ومفاهيم التغيير الاجتماعي:

لقد استطاع الإسلام أن يطرح مفاهيم جديدة أكثر تطوراً من مفاهيم المجتمع السـابق. فمفهوم الأمة بدلاً من مفهوم القبيلة، ومفهوم الوحدة بدلاً من مفهوم الكـثرة، ومفـهوم الحرية بدلاً من التبعية، والعدالة بدلاً من الاستغلال. والعمل المهم الـذي أخـذ بـه الإسلام وهو ترسيخ محدّدات هذه المفاهيم على المستويين الواقعـي والعقلـي وفـي خطاب القرآن الكريم الموجهة للأمة وليس لغيرها من الأمم أو من القبائل حيث جـاء في قوله تعالى: (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكـر وتؤمنون بالله)[٧٣]. إنه الانتقال بالمجتمع من مستويات سياسية طبقية إلـى مسـتويات أكثر عمومية وشمولية، قادرة على تذويب الجزء في الكل واستبدال القبيلـة، الوحـدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية بالوحدة الأكبر وهي الأمة.

كل ذلك لا يخرج عن كونه ثورة في جسم المجتمع وعلاقاته السياسية والاقتصاديـة. فالإسلام في الجزء الأكبر من خطواته، في إطار التعامل مع النظام القبلي، ليـس إلاّ

تغييراً في كل مرتكزات هذا النظام. "فالفرد المكي الذي يدخل الإسلام دون قبيلته وعشيرته كان في أدق صورة سهمٌ في جسم هذا النظام، والأخطر من ذلك أن العبد والمولى يترك سيده وينضم إلى جماعة محمد (ص)...والنبي لا يفرّق في أصحابه بين سيّد وعبد، بين عشيرة وأخرى، وتعاليمه الدينية تسأل في اليوم الآخر عن أعمال الفرد وتحاسبه عليها، دون اعتبار لارتباطاته القبلية والعائلية، وأحلّ محلّها الولاء للإسلام نفسه"[٧٤]. إلاّ أن هذا الولاء كثيراً ما كان يرتطم مع ولاء آخر شديد التجذّر في نفس الإنسان القبلي، الذي كان يرى في القبيلة سنده ومأمنه، إلى أن عوّض له الإسلام عن بدائل أخرى ولكن رغم ذلك كثيراً ما كانت تظهر النزعة القبلية. (د. عصام محمد شبارو) يقول: "لقد حارب الإسلام العصبية القبلية وأصبح الدين الإسلامي هو الرابطة بين العرب، ومع ذلك كانت العصبية القبلية تظهر وتختفي من حين لآخر، حتى كانت من أسباب ضعف الدولة العربية الإسلامية في أيامها الأخيرة"[٧٥]. عودة العصبية القبلية ليست إلاّ نتيجة لضعف يعتور النظام السائد، تغيب فيه العدالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، على الرغم من أن الخطاب القرآني الذي على أساسه يجب أن يحكم أصحابه الحلّ والعقد قد جاء بصيغة خطاب الأمر، داعياً إلى تحقيق العدالة الاجتماعية. إلاّ أن المسافة بقيت شاسعة ما بين النظرية والواقع، فالعدالة التي جاء به الإسلام لم تمسّ حياة الناس بصورة متساوية.

سابعاً: الإدارة وتوظيف السياسة لخدمة المبادئ الأخلاقية:

هذا هو الخطاب القرآني الداعي إلى العدل، المنادى بضرورته بين الناس وفي مختلف جوانب حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، المفعم بالنغمات المثالية. لكن الرسول (ص) حاول أن يقرب المسافة بين الإنسان وهذا الخطاب الإلهي بخطاب آخر يحاكي الداخل الإنساني نوازعه ورغباته الإنسانية من أجل تقريبها من الإسلام ودعواته الإنسانية السمحاء. فقد كتب (أحمد أمين) في "فجر الإسلام"، "وقد ثبت أن النبي (ص) كان يعطي بعض الناس حتى يتألف قلوبهم للإسلام، كما أعطى أبا سفيان

والأقرع بن حابس، وعباس بن مراد، وصفوان بن أمية، ويمنية بن حصن، كل واحد منهم مائة من الإبل حتى قال صفوان: لقد أعطاني وهو أبغض الناس إليّ، فما زال يعطيني حتى كان أحبّ الناس إلي"[٧٦].

هذا العطاء من قبل النبي (ص) لم يكن يرضي المهاجرين والأنصار، وهم الذين نصروا الإسلام وشكّلوا دعامته الأولى. فتشاكى الصحابة فيما بينهم وقالوا: "كيف يعطي قريشاً ويتركنا وسيوفنا لا تزال تقطر من دمائهم"؟ فبلغ ذلك النبي (ص)، فصوّب قولهم ولكنه قال بهم: "إنني لأعطي رجالاً حديثي عهد بالكفر أتألفهم ليحسن إسلامهم ويسلّم غيرهم تبعاً لهم، وأما أنتم فوكلتكم إلى إسلامكم الثابت الذي لا يتزلزل. ألا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاة والبعير وترجعوا أنتم برسول الله إلى رحالكم"؟.

وفي معرض تأكيد الرسول (ص) على العدل، فقد جاء في حديث له:"إن أحبّ الناس إلى الله يوم القيامة وأقربهم منه مجلساً إمام عادل، وإن أبغض الناس إلى الله يوم القيامة وأشدّهم عذاباً إمام جائر"[٧٧].

فعلى قاعدة العدل، وبمقدار الاقتراب والابتعاد منه انتصر الإسلام أو انكفأ. العدل أساس الحرية الاجتماعية التي بدونها يصعب الحديث عن مجتمع يمتلك مقومات الديمومة والاستمرار. وفقاً لتلك القاعدة ، فإن السياسة الفعلية وعلى امتداد الدولة العربية الإسلامية، باستثناء بعض من مراحلها قد نأت عن العدل في السياسة وفي أوجه مختلفة من أوجه الحياة. وإننا إذ نسعى باتجاه الكشف عن بعض من جوانب الحياة الإسلامية، فإن العدل في السياسة له الجانب المهم في هذا الميدان. فالسياسة ظاهرة اجتماعية، تقع ضمن نطاق الفعاليات الاجتماعية المختلفة. وأحد أبرز مكونات النظام الاجتماعي للجماعات الإنسانية. وتبرز فعالية السياسة وأهميتها وشدّة ارتباطها ودرجة تأثيرها في حياة المجتمع، من كونها تمثّل شكلاً من أشكال التعبير عن

الوجود، وعن الإرادة بالنسبة للفرد والجماعة على حدّ سواء. وعلى أية حال، فإن هدف السياسة والممارسات السياسية هو تحقيق المصلحة سواء كانت فردية أم جماعية. "ومن نافلة القول أنه بعيداً عن أحكام الأخلاق المجرّدة ما من اجتماع إنساني خلا كيانه من علاقة المصالح، ومن التناقلات التي تنجم عن التبادل الاجتماعي للقيم. وليس معنى ذلك أن المصلحة تنفي الأخلاق أو تجرّد الاجتماع الإنساني من قواعد خلقية لتنظيم علاقاته بل إن المصلحة والسياسة تصنعان أخلاقاً اجتماعية خاصة تناسب الاجتماع البشري"(٧٨).

"إن السياسة تلجأ إلى الخدعة -القصدية أو التلقائية التي تقوم عليها كل سياسة، وكل ممارسة سياسية...وهي خدعة تحتاجها السياسة حتى تتحصل الولاء الشعبي وتستدّر الشرعية، أكانت سياسة الدولة أو سياسة الجماعات المعارضة"(٧٩).

وإذا ما نظرنا إلى الخطاب السياسي القرآني، فإننا نجده مليئاً بالوعود والدعوات والتحبيب والترغيب والترهيب، من أجل دفع الإنسان باتجاه الأسمى، ولا شيء أسمى من تحقيق العدل بين الناس. لأن الحياة الاجتماعية هي القول الفصل في مدى قدرة الإنسان على الارتقاء بذاته وذات مجتمعه نحو الأفضل والأمثل ولننظر في قوله تعالى: (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون)(٨٠).

(والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)(٨١). دعوات العدل القرآني تلك لم تكن لتمنع الصف الإسلامي من الانشقاق والتمذهب أحياناً أخرى إلغاء الحوار الذي أسس له القرآن الكريم واللجوء إلى الاقتباس. ولا شكّ في أن مكيافيللي قد استفاد من تاريخ الحكم الإسلامي في ضوء صياغته لكتابه "الأمير". فالحكم العربي الإسلامي وفي عهوده المختلفة عرف سياسة تأليف القلوب وسياسة التحيز في العطاء على أساس السابقة في الحسب والنسب إلى

سياسة استمالة السكان المحليّين من أجل اكتساب الشرعية، حيث أن بعض هذه السياسات التي أرادت تمتين العلاقة بين الإسلام والإنسان وجدتْ في حينها أن هناك ضرورات تقتضيها مصلحة الإسلام وقيمه بضرورة الإيمان ببعض التمايزات بين الناس، استناداً إلى مواقعهم التأثيرية في حياة المجتمع كما فعل الرسول (ص) في إعطاء بعض رجالات العرب مزيداً من الإعطيات المادية لتأليف قلوبهم واستمالتهم للإسلام.

"إن هدف السياسة تحقيق المصلحة، وتحقيق المصلحة يحتاج إلى قوة مادية ورمزية يجري بهما توسل الهدف، وليست تلك القوة إلاّ الأدوات والأفكار..."[٨٢].

وفي الحالة الراهنة التي نحن بصددها، وهي أن المسافة قد اتسعت والهوة قد كبرت بين الأفكار والأدوات المنفذة للفعل السياسي. فبقيت الأفكار في العلياء، والأدوات تتعامل مع وقائع الحياة الاجتماعية المتنوعة الشديدة التعقيد بسياسة الواقع، بدلاً من واقعية السياسة، الأمر الذي أفضى إلى هيمنة السياسة على الدين الإسلامي في مراحل زمنية مختلفة. والنتيجة دون كشف النقاب عنها. لا ريب في أن بعضاً من ملامحها واضحة إذا كانت هذه بعض من جوانب العدل والسياسة في الخطاب القرآني فلا ريب أن صورة الخطاب لن تبدو واضحة دون البحث عن المقوّم الأهم في العدل والسياسة، والذي يشكّل السبب الأساسي في كل خلاف بين الناس، وهو موضوع الملكية وكيف نظر إليها القرآن الكريم فيما أوضحناه سابقاً.

ثامناً: الخاتمة والنتائج والتوصيات:

بعد هذا العرض الوصفي التحليلي لمفاهيم العدل والملكية والحرية في القرآن الكريم، لا بدّ من استعراض لجملة من الأسباب التي أدّت إلى حدوث القطيعة بين تلك المفاهيم، التي تشكّل الأساس الذي بدونه يصعب الحديث عن مجتمع قادر على بناء علاقات إنسانية متوازنة ومستقرّة، توفر للمجتمع إمكانية استقبال عناصر التغير التي

تحمل طابعاً تقدمياً، حيث لا تغيّر دون مشاركة فعالة لإرادة إنسانية حـــرّة وفاعلـــة. فالعقل الإنساني متعذّر عليه الإبداع، إلاّ في ظلال الحرية. وحين تغدو الحرية حقيقيـة موضوعية تفرضها الضرورة، حينها يصبح الحوار والتواصل بين الماضي والحاضر أمراً ضرورياً، يكشف عن عمق الإشكالية القائمة في ثنايا العقل العربي الإســـلامي، الذي قطع الحوار العقلي الذي جاء به الإسلام في قرآنه، سيما وأن هذا الحوار لم يكن بعيداً عن التاريخ ومعطياته. "ولكن الثابت المجرّد" شيء والتاريخ الاجتماعي شـــيء آخر. فالنص الإسلامي المجرّد يخلو من "المؤسسة"، والوساطة الكهنوتية بين الإنســان والله. ولكن التاريخ الاجتماعي للمسلمين عرف "الخلافة التي لا تقلّ مؤسســية عــن البابوية. والمسيح يعرّف الكنيسة أنها جماعة المؤمنين" ولكـــن التـــاريخ الاجتمـــاعي للمسيحيين عرف الكنيسة كبناء من حجر وسلطة اقتصادية-سياسية، تجمع مـــا بيـــن الدين والدنيا. تقيم محاكم التفتيش وتمنح صكوك الغفران. والنصّ الإســـلامي يدعـــو لحرية الفكر واحترام العقل وفتح باب الاجتهاد والحوار بين الحضارات؛ ولكن التاريخ الاجتماعي للمسلمين عرف المذابح التي احـــترقت فـــي أتونـــها الأفكـــار والرجـــال والحضارات. والنص الإسلامي يدعو للعدل الاجتماعي، أمّـــا التـــاريخ الاجتمـــاعي للمسلمين فقد عرف أبشـــع أنظمـــة الظلـــم وأفظـــع تشـــريعات القـــهر والعبوديـــة والاستغلال..."[٨٣].

وهنا تظهر جلية الصورة التي تتباعد فيها المسافة ما بيـــن الواقـــع والمثـــال للنـــاس الفاعلين في هذا التاريخ من إنتاج وتبادل وتوزيـــع واســـتهلاك ومـــا بيـــن الإنتـــاج والاستهلاك كانت أفعال الناس تقترب وتبتعد عن النصوص وجوهرها، لتسييس كـــل شيء وفق مصالحها، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بأولي الأمر وأصحاب الحل والعقد. وتأتي ترجمة ذلك على لسان (الجابري) بقوله: "الواقع إن أي تحليل للفكـــر العربـــي الإسلامي سواء كان من منظور بنيوي أو من منظـــور تاريخـــاني، ســـيظلّ ناقصـــاً وستكون نتائجه مضللة، إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هـــذا الفكـــر

وتحديد مساره ومنعرجاته"[٨٤]. وبما أن الحقائق ليست شيئاً ذاتياً يحقق بالرغبات والأماني، فإن ما آل إليه الوضع العربي والإسلامي كان تطوراً موضوعياً، أفضت إليه التفاعلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي جاء بها الإسلام، ليحدث تغييراً نوعياً في بنية المجتمع، باتجاه توحيد وتكوين الأمة التي لم يكن ممكناً قيامها إلاّ على أساس من العدل والحرية التي شملت مختلف جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية. إذن، القوة هي فعل التوحد الذي استطاع الإسلام إنجازه من خلال إملاء الفراغ والخواء الروحي الذي كان يعيشه العربي آنذاك، ومن ثم سعيه باتجاه تلبية احتياجات الناس المادية التي كانت تتحقق بفعل التوحيد للمجتمع وما يترتب عنه من ازدياد في شبكة العلاقات والتفاعلات الاجتماعية والاقتصادية، ثم مزيد من القوة المجتمعية التي لا بدّ لها وفي إطار التطور الموضوعي لحركة المجتمع التي لا تعرف الثبات، إمّا أن تتجه باتجاه مزيد من التعزيز للمرتكزات الأساسية التي جاء بها الإسلام وأسهمت في خلق مجتمع قائم على التنوع، إلى مجتمع قائم على الوحدة، ولكن على أساس جديد من التنوع، متجاوزاً التنوع السابق له بما يخدم بلورة عناصر الانتماء الجديد، القائمة على التنوع الاقتصادي والثقافي، في إطار من الاحترام والتفاعل مع الآخر، على أساس من العدل. ولكن ديمومة العدل تقتضي إنتاجاً موسّعاً يحقق وفرة اقتصادية وتنوعاً سلعياً كبيراً، يؤدي إلى تقريب المسافة بين الفئات الاجتماعية التي تتصارع على سدّ الاحتياجات وتلبيتها، وبما أن المجتمع آنذاك لم يحقق تلك القفزات النوعية باتجاه إمكانية تحقيق ذلك، فبرأينا أن السبب الرئيسي في ذلك يعود إلى أسباب تتعلق بطبيعة الدولة وتحولها من سلطة مجتمعية إلى سلطة فئوية مؤسسة على القبيلة بدلاً من الأمة، وعلى الاستبداد بدلاً من العدل، وعلى القمع بدلاً من الحوار، واللجوء إلى السلاح في حلّ المشكلات بدلاً من الحوار العقلي. وقتئذٍ أحجم العقل العربي الإسلامي عن استكمال مسيرته الحضارية التطورية. وفي إجابة عن سؤال يطرحه (الجابري): "لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم؟"، أو لماذا لم تتطوّر الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية

العربية في (القرون الوسطى) إلى نظام رأسمالي رغم ما عرفته تلك الأوضاع من اقتصاد بضاعي واسع ومتطوّر؟ أو لماذا لم تتمكن النهضة العربية في (القرون الوسطى) من شقّ طريقها نحو التقدّم المطّرد؟ (...) وإنما بدأوا يتأخرون حينما بدأ العقل عندهم يقدّم استقالته، حينما أخذوا يتلمسون المشروعية الدينية لهذه الاستقالة، في حين بدأ الأوربيون يتقدّمون حينما بدأ العقل عندهم يستيقظ ويسائل نفسه"[٨٥]. وبما أن عقل السلطة اعتمد الهيمنة وأوقف عجلة الزمن وعقارب الساعة عن الدوران، فإن فعل الجمود والسكون بدأ هو الفعل المناقض لفعل الحركة. فبدأ الفعل وردّ الفعل من السلطة، والشرائح الاجتماعية المهيمنة والتي اتخذت اتجاهاً محافظاً معادياً لاستمرارية حركة التغيير معتبرة أن التغيير هو تعبير مرحلي، منتقلة من فلسفة الحركة إلى فلسفة الثبات والمحافظة على المصالح والامتيازات. وبما أن الدولة وسلطتها غير المجتمعية قد جمدت النصوص القرآنية فيما يتعلق بالملكية والعدالة والحرية، فإنها سعت باتجاه تنصيب نفسها ظلّ الله على الأرض وبأن المال مال الله، فإن الخليفة هو صاحب الحق في إقطاع الأرض أو المال لمن يشاء ويعيده متى يشاء. فالامتلاك رهن بالقرابة من الدولة والعمل في خدمتها تعطي من تشاء وتمنع عمّن تشاء، الأمر الذي أوقف إمكانية الانتقال من ملكية اجتماعية إلى ملكية فردية، إلى ملكية خاصة، تصونها القوانين وتحترمها الأعراف، الأمر الذي يوفّر عنصر الانتماء والارتباط في المكان والدفاع عنه، كعامل وجودي. وبما أن شيئاً من هذا لم يتحقّق، فإن سمة عدم الاستقرار هي السمة الغالبة على الإنسان العربي في مراحل متعددة من مراحل وجود الدولة العربية الإسلامية، التي صاغت تراثاً فقهياً مضاداً للإسلام، أوقفت فيه حركة التطوّر الموضوعي للمجتمع، واستطاعت إيقاف التقدّم العلمي والإبداع الفكري، الذي انعكس سلباً على مسيرة المجتمع الإنتاجي، في ظلّ غياب حقيقي وإجازة مرضية طويلة للديمقراطية، وحياكة أثواب مختلفة للعدالة لا تناسب مجتمعاً وإنما سلطة، الإيجابي منها والسلبي من الله تعالى، في جدال فكري حول مسائل معروفة في التاريخ

الإسلامي لتشكّل إيديولوجيات تهب أصحابها القوة ومعارضيها الموت لتنتج التخلف ومن ثم الهزيمة التي تتواصل إلى يومنا هذا.

وعلى ما يراه (غالي شكري) قائلاً: "لم يكن غياب الشورى، أساساً، غياباً لتشريعات أو نصوص تنادي بالحرية، بل كان غياباً لقوى الإنتاج عن مسرح الفعل الاجتماعي، وبالتالي عن المشاركة في صنع القرار السياسي ومراقبة تنفيذه. وحين وقع الانفصال بين جماهير الشعب العربي المسلم والسلطة، وقع الانفصال، الحضاري بين المسلمين والنهضة"(٨٦). ولا زال هذا الانفصال سبباً لكل الآثام والشرور منذ أن توقف العمل فيها في الدولة العربية الإسلامية، إلى أن أدّى هذا التوقّف إلى خلق الواقع الراهن الذي يلتقي فيه طغيان السياسة على كل شيء، ضمناً تبعية الفكر الاقتصادي إلى الفكر السياسي المأزوم.

إن التأثيرات على المجتمعات العربية والإسلامية بالغة الذروة في المراحل التي انعدم فيها الحوار ولغته، واتسعت المسافة بين النظرية والواقع، مما أفضى إلى مزيد من الغياب للعدل ومقوماته. حيث أفضت نتائج الغياب إلى تفتيت الدولة العربية الإسلامية ووقوعها في دائرة الاحتلال من داخل المسلمين إلى الأوروبيين الغربيين. ولكن الجميع كان يتذرّع بذريعة العدل بين الناس، حتى نابليون جاء ليحكم من داخل الإسلام، إدراكاً منه ما للإسلام من تأثير في بنية النفس العربية. وفي إطار التأثير الذي أحدثه الفكر الغربي الأوروبي بشقيه الشرقي والغربي فقد ظهرت ثلاثة تيارات: هي التيار السلفي والتيار الليبرالي الذي يتبنّى الفكر الغربي بدون أية شروط، والتيار الثالث هو التيار التوفيقي. وفي إطار التفاعل والتأثير الذي وقع على المجتمع العربي، وفي مراحل لاحقة، فقد ظهرت ثلاثة تيارات اقتصادية. التيار الأول هو التيار البرجوازي الإقطاعي، والثاني هو التيار القومي الاشتراكي، والثالث هو التيار الاشتراكي العلمي. هذه التيارات جميعها وفي مختلف الحقب الزمنية، اجتماعية كانت أو اقتصادية، لم تعرف سوى الصراع فيما بينها في محاولة من كل واحد للآخر

الوصول إلى حالة إلغائه باستخدام كافة الوسائل باستثناء لغة الحوار والعقلانية. فغلّبت هذه التيارات الثانوي على الرئيسي، ونسيت أن صراعها ليس سوى حلقة من حلقات إلغاء وجودها كلياً، والأحداث تكتبها الأحداث التاريخية والتاريخ يكتبه العقل الإنساني الذي أدرك أبعاد الزمان والمكان. فبقصد أو بدونه خدمت تلك التيارات الإملاءات الخارجية على مجتمعاتها. بعض الدارسين للمشكلات الاجتماعية ببعدها الاقتصادي، أدركوا أن الحالة الراهنة للمجتمع العربي سببها عدم الأخذ بالتشريعات الاقتصادية الإسلامية. وفي إطار مراجعتنا لتلك الدراسات، فقد وجدنا أن غالبيتها تحكمه رؤية إيديولوجية مسبقة باتجاه دفعه إلى الخلط بين المقدس الإلهي والمتغير البشري، إضافة إلى ذلك، فإن هذه الدراسات كثيراً ما كانت تتجاهل الواقع ومشكلاته البالغة التنوع والتعقيد.

إضافة إلى ما سبق فإن هذه الدراسات قد أوقعت نفسها في إطار المعالجة، مستخدمة منهج المقارنة بين مجتمعها والمجتمعات الغربية أو الشرقية بحثاً عن نقاط تشابه واختلاف مع الفكر الغربي. كما أن هذه الدراسات لم تعالج مشكلات العدل والملكية بصياغة جدلية ترابطية بين المفهومين، فالعدل هو مفتاح الملكية، والملكية العادلة، فبعض من هذه الدراسات عالج المشكلة من منظور ديني بحت، وبعضها الآخر من منظور سياسي، بالإضافة إلى من قرأها قراءة أخلاقية دون إدراك بأن العدل هو النظر إلى الآخر ورؤية ذاته من خلاله. أما المشكلة كما نراها في ضوء قراءتنا المعاصرة والتي تؤكد فيها على أن الإنسان هو مقياس كل الأشياء، وعندما ندرك أن وجودنا مرتبط بوجود الآخر، عند ذلك نستطيع أن نفهم عنصري الزمان والمكان الذين حققا عناصر الوجود الضرورية لنا كمجتمع، ومن أجل ألاّ نغرق في مياه المثالية، فإنه لا بدّ لنا من الاعتراف أن هنالك الإنسان، والإنسان الآخر اللذان يختلفان في كل زمان ومكان حول مفهومي العدل والملكية. وما نواجهه الآن من مشكلات راهنة ندفع فيها ثمناً باهظاً، ليس على المستوى المادي، بل على المستوى الأخلاقي،

وجلّ ما في هذا المستوى هو أننا ندفع الكرامة بمفهومها شديد الحساسية. فالغرب والصهيونية هما الآخر بالنسبة لنا، ونحن نختلف وإياهم على أرضنا، وعلى العدالة والملكية التي لا يختلف فيها دين سماوي أو أرضي بأن هناك اعتداء على هذين المفهومين. وما يجب أن ندركه أن المستهدف الآن ليس الفقير، دون الغني، وليس المسلم دون المسيحي، أو أي انتماء مذهبي آخر. ففي إطار تأثير تلك العلاقة علينا، فإننا كعرب مسيحيين ومسلمين يجب أن نثمر كل ما من شأنه رفع قدرة المجتمع باتجاه محورتها في نطاق الجهد الرئيسي، وهو بناء الإنسان المحمول على العدل والحرية اعترافاً بعقله، وخارج نطاق تلك المعادلة، فنحن خارج الدائرة الإنسانية. ولتحقيق ذلك، لا بدّ من تفعيل الإنسانية في الإنسان، تلك الإنسانية المؤسسة على قواعد دينية وسياسية وأخلاقية. فعلى المستوى الديني يجب أن نترك للإنسان الإيمان والاختيار بعقله حتى يتثنى له التخلّص من أفكار الجبر التي سيطرت على الإيمان الديني والتمسّك بالجوهر وإلقاء القشور من أجل دفنها حيث يجب أن تدفن، عند ذلك نقول أن الإنسان يرتقي بإنسانيته من خلال إدراكه لإنسانية الآخر.

أما على المستوى السياسي، فمقياس السياسة هو ما تسوسه للإنسان، وما تحققه من عدل وخير ونفي للظلم، حيث لعبت تلك السياسة دوراً بالغ الأهمية في زعزعة الدولة العربية الإسلامية، اتسمت في كثير من مساراتها ومراحلها بأنها كانت سياسة مطلقة متحللة من أية مسؤولية، ومن ثم حرمان الأمة بأفرادها من أي قول أو فعل. فغاب العدل ونأى التساوي بعيداً مر ياً في سجون أوصدت بإرادات بشرية لا تعرف اللين. وقد تجرّدت من إنسانيتها مرتدية ألبسة عادت بها إلى الكهوف. فالسياسة هي الإنسان، وليست لكائنات أخرى من أجل مزيد من التواصل مع الجوهر الإنساني. لقد أكّدت غالبية الدراسات على ضرورة التقيد بالعدل والملكية على ما جاء في القرآن والسنة النبوية، دون أن يخلو ذلك من التحيز المذهبي والأيديولوجي. أما في إطار معالجتنا لهذين المفهومين، فإننا أكّدنا على السلام المجتمعي، الذي ينظر إلى الآخر كما ينظر

إلى نفسه، دون أن يخسر هو أو يخسر الآخر. فتاريخنا الإسلامي بسلبه وإيجابه يجب أن نعرفه معرفة عقلية، والمعرفة والعقل هما التاريخ، وبدون التاريخ لا علم ولا عقل. ولأن العقل هو ربط الأسباب بالنتائج حاولنا القيام ببعض من جوانب هذه المهمة في بحثنا، فنظرنا إلى التاريخ الإسلامي بعواقبه التي آل إليها:

إن ادعاء إقامة العدل أياً كانت الأسس والمرتكزات التي ارتكز عليها التاريخ الإسلامي بعد الرسول (ص) شهد صوراً من التباين. ولكن الحكم على النتائج وهو أن العدل كان يصنع صناعة تناسب الصانع، فسُخِّرَ الدين لخدمة السياسة، وفي ذلك مخالفة للعدل وسننه، لأن المجتمع يتغير بعاداته وتقاليده وأعرافه ومعاملاته وعقوده، ولكن محور العدل ثابت، وأي حيدان عن محور العدل فإنه يقع في منطقة الظلم والاستغلال. قال تعالى (تعالوا إلى كلمة سواء...ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً...)[٨٧]. وكلمة سواء هي العدل أعطيك من الحق يساوي تماماً ما آخذه لنفسي، وأحرِّم عليك ما أحرّمه على نفسي. وفي العمل بمقتضى هذه الآية وغيرها من آيات بيّنة واضحة، فإن صور الملكية خاصة فردية أو عامة، فإن من يقوم على أمر الناس ويعطيهم كما يأخذ وفي ظلّ أي ملكية كانت، فسوف يتحقق العدل الذي فيه انتقاء المظالم. وفي إطار قراءتي للملكية في الإسلام، وفي مختلف المراحل الزمنية، وسيطها وحديثها ومعاصرها مع بعض الاستثناءات، لم تتحقق العودة إليها وإنما تم الابتعاد هنا لصالح السلطة الحاكم بدلاً من سلطة المجتمع، وسلطة العدل. لذلك في إطار التنوع في فهم النص القرآني، وعندما يستطيع المجتمع مقاربة العدل وتحقيق الحرية، فدون شكّ أن في التنوّع الاقتصادي والإسلامي للملكية ووظائفها وواجباتها مع المحافظة على عناصر التغيير المجتمعي وبقاء عنصر العدل ثابتاً يمكن للمجتمعات العربية والإسلامية وبعيداً عن التبعية للشرق أو الغرب تفعيل تراثهم الديني الثقافي والاجتماعي. وباعتقادنا أن غياب الملكية غير المصانة في مراحل عدة من مراحل الدولة العربية الإسلامية هو السبب الرئيسي والمباشر في انكفائها، فالملكية في غالب

الأحيان هي بيد الدولة دون غيرها، والحرية للدول فقط، تمنحها لأقربائها ومحبيها، والعاملين على تثبيت بنيانها، في ظلّ غياب للعدل من مفردات قواميسها. وكما قال هيغل "أن الشرق لم يعرف فيه الحرية سوى اثنان، الله والدولة"، وما دامت هذه العلاقة غائبة، وهذا المنطق لم يقرأ وهذه الأحرف لم تكتب فإننا سنبقى على ما نحن به دون قدرة على أن نتعامل مع الآخر تعامل الند للند، وسنبقى خائفين مرتعدين من علاقات الترابط السببي بين العلة والمعلول، وبين المعرفة والعقل، وسيغيب التاريخ الحقيقي عن عقولنا، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً.

الهوامش وثبت المراجع

١-طبع مرات عديدة كان آخرها عام ١٩٩٧، مما يدل على أن ما تنطوي عليه من فكر يعدّ معاصراً وله مؤيدوه وأنصاره في الفكر العربي والإسلامي المعاصر.

٢-محمد المبارك، نظام الإسلام -**الاقتصاد، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية،** طهران، ١٩٩٧، ص ٤٣، وما بعد.

٣-يوسف القرضاوي، **القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦.

٤-يوسف القرضاوي، **فقه الزكاة**، مطبعة دار الإرشاد، بيروت، ١٩٦٩.

٥-محمد باقر الصدر، دار الكتاب اللبناني- دار الكتاب المصري، ١٩٩٧، ص ٣٨٧، ٤٠٩، ٤٤٣، ٤٣٠.

٦-محمد المبارك، نظام الإسلام **الاقتصاد، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية،** طهران، ١٩٩٧.

٧-محمود عبد الفضيل، **الفكر الاقتصادي العربي المعاصر وقضايا التحرر والوحدة،** بيروت، ص ١٨٣.

٨-حسن حنفي، **اليمين واليسار في الفكر الديني**، دار علاء الدين، دمشق، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٦٠.

٩-تيودور دوبجانسكي، **الوراثة وطبيعة الإنسان**، القاهرة، ١٩٧١، ص ١٤١.

١٠- **الكهف** (١٨)، الآية، ٥٤.

١١- **النحل** (١٦)، الآية، ١١.

١٢- **النحل** (١٦)، الآية، ١٢.

١٣- **البقرة** (٢)، الآية، ٧٣-٢١٩.

١٤- **البقرة** (٢)، الآية، ٢٦٠.

١٥- **البقرة** (٢)، الآية، ٣٠.

١٦- **البلد** (٩٠)، الآية، ١٠.

١٧- **الإسراء** (١٧)، الآية، ١٤.

١٨- **البقرة** (٢)، الآية، ٢٥٦.

١٩- **الكهف** (١٨)، الآية، ٢٩.

٢٠- **الإنسان** (٧٦)، الآية، ٢٩.

٢١- **الزمر** (٣٩)، الآية، ١٤-١٥.

٢٢- **الأنبياء** (٢١)، الآية، ١٠٧.

٢٣- **يونس** (١٠)، الآية، ٩٩.

٢٤- **يونس** (١٠)، الآية، ١٠٨.

٢٥- **الغاشية** (٨٨)، الآية، ٢١-٢٢.

٢٦- **ق.** (٥٠)، الآية، ٤٥.

٢٧- **الأنعام** (٦)، الآية، ١٠٤.

٢٨- **الإسراء** (١٧)، الآية، ٥٤.

٢٩- غالي شكري، **مقدمة في تأصيل سوسيولوجية المعرفة**، ط١، بيروت، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٦، ص ٦٠.

٣٠- علي الوردي، **مهزلة العقل البشري**، ط٢، لندن، دار كوفان، ص ٢٠١.

٣١- **الأعراف** (٧)، الآية، ١٧٩.

٣٢- **البقرة** (٢)، الآية، ١٧٠-١٧١.

٣٣- **التوبة** (٩)، الآية، ١٠٥.

٣٤- **الانشقاق** (٨٤)، الآية، ٦.

٣٥- عبد العزيز فهمي هيكل، **مدخل إلى الاقتصاد الإسلامي**، بيروت ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٨٣، ص ٤٨-٤٩.

٣٦- نقلاً عن: يوسف القرضاوي، **دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي**، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ١٩٩٦، ص ١١٩.

٣٧- يوسف القرضاوي، **مصدر سابق**، ص ١١٩.

٣٨- **الحديد** (٥٧)، الآية، ٢٥.

٣٩- رواه أحمد والترمذي والحاكم عن الزبير، **صحيح الجامع الصغير**، ٢٣٧٦.

٤٠- **النساء** (٤)، الآية، ٣٦.

٤١- **النساء** (٤)، الآية، ١١.

٤٢- **البقرة** (٢)، الآية، ٢٧٩.

٤٣- رواه **أحمد في مسند** ابن عمر، ٤٨٨٠.

٤٤- **المعارج** (٧٠)، الآية، ٢٤-٢٥.

٤٥- الحديد (٥٧)، الآية، ٧.

٤٦- النساء (٤)، الآية، ٦.

٤٧- النساء (٤)، الآية، ٦.

٤٨- التوبة (٩)، الآية، ١٠٣.

٤٩- المدثر (٧٤)، الآية، ٤٢.

٥٠- الحاقة (٦٩)، الآية، ٣٤.

٥١- الماعون (١٠٧)، الآية، ١-٢-٣.

٥٢- ابراهيم (١٤)، الآية، ٣٢-٣٣.

٥٣- الفجر (٨٩)، الآية، ٢٠.

٥٤- النساء (٤)، الآية، ٢٩.

٥٥- البقرة (٢)، الآية، ١٨٨.

٥٦- التوبة (٩)، الآية، ٣٤-٣٥.

٥٧- النساء (٤)، الآية، ٣٩.

٥٨- البقرة (٢)، الآية، ٢٦١.

٥٩- البقرة (٢)، الآية، ٢٦٥.

٦٠- البقرة (٢)، الآية، ٢٧٤.

٦١- التوبة (٩)، الآية، ٤١.

٦٢- الحشر (٥٩)، الآية، ٨.

٦٣- **التوبة** (٩)، الآية، ١١١.

٦٤- **الشعراء** (٢٦)، الآية، ١٢٨.

٦٥- **الشعراء** (٢٦)، الآية، ١٢٩.

٦٦- **الشعراء** (٢٦)، الآية، ١٣٠.

٦٧- **الشعراء** (٢٦)، الآية، ١٣١.

٦٨- **الشعراء** (٢٦)، الآية، ١٣٢.

٦٩- **الشعراء** (٢٦)، الآية، ١٣٣.

٧٠- **الإسراء** (١٧)، الآية، ١٦.

٧١- **سبأ** (٣٤)، الآية، ٣٤.

٧٢- **الزمر** (٣٩)، الآية، ٤١.

٧٣- **آل عمران** (٣)، الآية، ١١٠.

٧٤- أبو علي ياسين، **الثالوث المحرم، الدين والجنس والصراع الطبقي**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥، ص ٨٥.

٧٥- عصام محمد شبارو، **التاريخ الإسلامي**، دار الأمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢، ص ٣٢.

٧٦- نقلاً عن -طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، دار دمشق، ١٩٧٠، ص ١٦١.

٧٧- جورجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، المجلد ١، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ١٥٦.

٧٨- عبد الإله بلقزيز، **العنف والديمقراطية**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ٢٠٠٠، ص ١٨.

٧٩- عبد الإله بلقزيز، **المصدر السابق**، ص ١٩.

٨٠- **آل عمران (٣)**، الآية، ١٠٤.

٨١- **التوبة (٩)**، الآية، ٧٠.

٨٢- عبد الإله بلقزيز، **المصدر السابق**، ص ١٨.

٨٣- غالي شكري، **مصدر سبق ذكره**، ص ٧٣.

٨٤- محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ط٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١، ص ٣٤٦.

٨٥- محمد عابد الجابري، **مصدر سابق**، ص ٣٤٦.

٨٦- غالي شكري، **مصدر سبق ذكره**، ص ٧٣.

٨٧- **آل عمران (٣)**، الآية، ٦٤.

موقع وأهمية الفلسفة عند مؤرخي الفرق الإسلامية (الشهرستاني نموذجاً)

الدكتور سمير اسماعيل

المعهد العالي للعلوم السياسية

مقدمة عامة :

شغلت مسألة البحث في الفرق الدينية والمدارس الفلسفية حيِّزاً كبيراً في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. ولم يكن ذلك صدفة أو نتاجاً عرضياً، بل استمرارية طبيعية لتطوّر الفكر وصراعات المدارس واحتراب القوى الاجتماعية وتأثير الثقافات المتبادل في مجرى تكوّن الحضارة العربية الإسلامية. ولم تجد الحضارة العربية الإسلامية حرجاً في التعامل مع إبداعات الأمم الأخرى حتى في أشد صيغها وتجلياتها المناهضة لأسسها العقائدية. لكن حالما يلتئم في نسيجها ما يبدو في مظهريته نشازاً صارخاً، فإنه سيستفز وعيها المباشر من أجل الدفاع عن الذات أمام المنظومات الفكرية المتكاملة للخصم الأيديولوجي والعقائدي. وفي جو هذه العلاقة " السحرية" فيما بين " الأنا" المنتصرة، و" الآخر" المندحر، أرغمت الفلسفة الـ "كلّ" الثقافي – في إطار الوحدانية الإسلامية- على "منازلتها" أو "تمثّلها" أو "مهادنتها" في مشهد ثقافي متميِّز لا مثيل له في التاريخ العالمي!!. ولم تكن فعالية هذه المقدمة أحادية الجانب. على العكس، فقد استطاعت الحضارة العربية الإسلاميه أن تخضع "علوم الأوائل" (=الفلسفة) لمقاييس وحدانيتها ورؤاها المطلقة، بحيث تحوّلت

هذه الأخيرة إلى الوعاء الروحي- الرمزي والنظري لإمكانية التأويل اللا متناهية التي استمدت منها التيارات والفرق والقوى المتصارعة مادة "شرعيتها" وعدالة قضيتها وتسامي "أناها" في إدراكها لحدود إمكانياتها الفعلية إزاء المقدّس اللامتناهي، وبالتالي معاييرها العملية عن الحق والحقيقة !.

وإذا كان اهتمام مؤرخي الملل والنحل موجهاً نحو قراءة الفرق الإسلامية وأسباب خلافاتها، فإن ذلك لم يكن ممكناً دون التعرض للفلسفة وفاعليتها في بلورة القضايا الفكرية للفرق نفسها. وقد جرى استيعاب هذه الأطروحة في منظوماتهم بطرائق جداً متباينة، وقدّموا على هذا الصعيد أحكاماً وتقييمات غاية في الاختلاف والتباين، عكست في ملموسيتها التاريخية صيرورة الثقافة العربية الإسلامية نفسها .

فإذا كان المؤرخون الأوائل الكعبي(*) و النوبختي(**) قد أهملوا الفلسفة إهمالاً كلياً، فإن الأشعري (ت-٣٢٤هـ/٩٣٥م) تناولها في (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) تحت تأثير "عقدة الذنب"[1] التي ثقلت روحه الأخلاقي و ضميره العملي، أما البغدادي (ت-٤٢٩هـ/١٠٢٧م) فقد تطرق إليها في (الفرق بين الفرق) تحت ضغط " القواعد الصارمة" وهيمنة الخطاب "الإقصائي -التكفيري" . في حين نظر إليها ابن حزم (ت-٤٥٦هـ/١٠٦٣م) في(الفصل في الملل والأهواء والنحل) من خلال "هاجس" البحث عمّا هو مشترك بين الفلسفة والشريعة. والصيغة المميزة لأغلب كتاباتهم (رغم تنوع رؤاهم واختلاف نوازعهم تجاه الفلسفة) هو افتقارها إلى الرؤية المنهجية للفلسفة، بحيث جرى

(*)الكعبي ت (٣١٩هـ/٩٩١م) أبو القاسم بن محمد البلخي من معتزلة بغداد، له "التفسير" و"المقالات" وتأييد مقالة أبي الهذيل.

(**)النوبختي: الحسن بن موسى، من المتكلمين، له "فرق الشيعة" ت (٣١٠هـ/٩٢٢م).

التعامل معها كقضايا جزئية في سياق التأريخ الفكري للفرق الإسلامية، على عكس ما هو عليه الأمرعند الشهرستاني الذي احتل مكانة متميّزة بين مؤرخي الفرق الإسلامية،وهي مكانة أخذت بالرسوخ والتعمق في تاريخ العلم المعاصر. ونعثر على ذلك بصورة أولية في الإقرار المتزايد بأهمية وتمايز كتابه "المِلَل والنِحَل" عن غيره من الكتب التي أُلّفت في هذا الموضوع،ممّا يضفي عليه صفة الفرادة في بابه، كدائرة معارف مختصرة للأديان والمذاهب والفرق والآراء الفلسفية التي عُرفت في عصر المؤلف(٢). فالعالم الألماني " هابروكر" يذكر -على سبيل المثال- أنه بواسطة الشهرستاني نستطيع أن نسد الثغرة في تاريخ الفلسفة بين القديم والحديث(٣). بينما ذهب ملخ (العالم الألماني المتخصص في الفلسفة اليونانية) إلى أنه لا يشك في صحة ما نسبه الشهرستاني من الأقوال إلى ديمقرطيس(٤)، حقيقة أن الاهتمام العالمي بالشهرستاني سيبدأ بشكل جدي في القرن التاسع عشر. فقد نشر وليم كيورتون في لندن (١٨٤٢-١٨٤٦) نص "الملل والنحل" للشهرستاني تحت عنوان" كتاب الأديان والفرق الإسلامية"، بينما ترجمه هاربروكر إلى الألمانية بعنوان " الفرق الدينية والمدارس الفلسفية في نظر أبي الفتح محمد الشهرستاني" ونشره عام ١٨٥١. وفي سنة ١٢٣٦هـ ظهرت ترجمة للكتاب باللغة التركية وترجمه أيضاً لويس غاردية سنة ١٨٨٦إلى اللغة الفرنسية(٥). وما يزال الاهتمام بهذا الكتاب ملفتاً للانتباه في الأوساط العلمية، ولعلّ ترجمة الجزء الأول إلى اللغة الروسية سنة ١٩٨٤ من قبل المستشرق "بروزوروف" مؤشر على ذلك.

إن المهمة التي يضطلع بها الباحث، تتحدّد في دراسة أحد الموضوعات "المنسية" في كتاب الشهرستاني (الملل والنحل)، وهي قضية الفلسفة. فإذا كانت الدراسات السابقة تركّز على جهده التوثيقي -المعلوماتي (وهو بلا شك جانب مهم جداً)، فإنها تسهى عن تناول

إحدى أبرز قضايا الثقافة العربية- الإسلامية(قضية الفلسفة)، كما تجلّت في كتابه "الملـــل والنحل". وحتى عندما يتم تناولها، ففي إطار من النزعة "الاتهامية" - التي تفتقد إلى الكثير من الدقة العلمية والموضوعية، بحيث يجري وصفه كـ"ملفّق" (٦) أو مجرد ناقل لتـــاريخ أقرب ما يكون إلى "ركام" (٧).

أما في الحقيقة، فإن منهجيته العلمية تسري في كل ثنايا كتابه، وتبرهن على أنه لـم يكـن مجرد ناقل، بل وناقد متفلسف في موضوعات الملل والنحل المختلفة. ولم يكن ذلك خـارج إطار ما نراه نزوعاً عند الشهرستاني لتعميق مهام علم تأريخ الأديان والمدارس الفلســفية والارتقاء به إلى مستوى التفلسف النظري.

إضافة لذلك، تسعى دراستنا هذه إلى مقاربة قضية الفلسفة في أعمال أبرز مؤرخي الفـرق السابقين على الشهرستاني، بحيث تشكّل مع المدخل العام الذي سنطرحه للعلاقة بين الكلام والفلسفة الإطار الضروري لدراسة موقع وأهمية الفلسفة في منظومة الشهرســـتاني عـن الأديان والفلسفات المختلفة.

الفصل الأول: الكلام والفلسفة : اللقاء والصراع:

لم يبرز اهتمام مؤرخي الفرق والمدارس الفكرية بالثقافة الفلسفية وانعكاسها في مقالاتـــهم وأحكامهم إلا في وقت متأخر نسبياً، ولم يكن ذلك نتاجـــاً لاســتعلاء "الـروح الثقـافي" المتعجرف تجاه الآخرين، أو نتاجاً لضعف فطري في بنية "العقل العربي"، جعلته يتجاهل الفلسفة لعدم قدرته على سبر أغوارها. فالفلسفة - شأنها شأن كل إبداع هائل في التـاريخ العالمي- كان ينبغي لها أن تختمر في ثقافة الخلافة كجزء من مكوناتها العضوية، قبـل أن يتم إفرازها كتيار علمي قائم بذاته. وعلى الرغم من أننا لا نسعى لرصد "خلجات" الفلسفة

في بنية الثقافة العربية -الإسلامية، إلا أنه ليس صحيحاً ربط صيرورتها ببدايات الترجمة والتأليف على الطريقة اليونانية.

ولا نعتقد أن كثرة الأحكام المختلفة والمتناقضة، التي عبّرت عن واقع انعكاس الفلسفة النظري في تصورات المفكرين والدارسين والمؤرخين والفقهاء، يغيّر من أهمية الفكرة السابقة. فالفلسفة كمرجعية إنسانية عقلية خالصة تركت أثرها الواضح ـ ليس فقط على ممثّليها والناطقين باسمها ـ بل وعلى "الكل" الثقافي بمختلف مكوناته الفقهية والكلامية والنحوية والتاريخية .وحتى في حالة الإقرار بالغرابة النسبية للفلسفة باعتبارها " علماً من علوم الأوائل "، فإن فعاليتها تبلورت أيضاً من خلال عدم تحرّج الثقافة العربية- الإسلامية من التعامل معها بصفتها "حكمة عقلية"، بل ومماهاة هذه الأخيرة في حالات كثيرة مع نموذج الحكمة الإلهية.

وإذا كانت هذه الظاهرة قد تجلت أولاً في علم الكلام، فإن ظهور علم " الملل والنحل" بوصفه العلم الذي يبحث في فرق الإسلام السياسية- الفكرية والكلامية، فإنه يصبح من الضروري الإحاطة بخصوصية العلاقة القائمة بين الكلام والفلسفة، حتى يتسنى لنا إدراك حقيقة الفلسفة وموقعها وتطوّرها في موسوعات المعرفة النظرية للأديان والمدارس الفلسفية على اختلافها(٨). ومما له دلالته على هذا الصعيد، أن الكتب العربية -الإسلامية التي تتبعت نشوء وتطوّر الفلسفة، عادة ما تربط الثقافة الإغريقية -الفلسفية والرياضية والهندسية بإبداع الحضارات المصرية والبابلية والفينيقية. فـ" إنبدوقليس" على سبيل المثال أخذ حكمته عن" لقمان الحكيم" ونقلها إلى بلاد اليونان (٩)، بينما اختلف "فوثاغوراس" إلى

" أصحاب سليمان بن داوود في مصر(*) ونقل عنهم العلم الهندسي وعلم الطبائع والعلم الإلهي"(١٠) .وبغض النظر عن الإشكالية العلمية لهذه الرؤية وضعف سندها التاريخي، إلا أنها تعكس بعض ملامح الانتماء الخفي لثقافة المنطقة. وبالتالي، ليست الفلسفة كياناً ما غريباً عنها بل جزءاً من تراثها المنصرم. من هنا فإن الأخذ بها يعني نفض الغبار عن ماضي الحقيقة وحكمتها في الزمن الغابر. إلا أن هذه الفكرة، ما كان لها أن تحتل هذه المكانة في وعي مفكري تلك المرحلة دون إدراك هؤلاء لأهمية موقع الفلسفة في نسيج الثقافة الإسلامية ذاتها، التي رافقت العقل الجدلي في بحثه عن براهين يقينية لإثبات ذاته في "اعتراك" المذاهب. وإذا كانت المذاهب الإسلامية قد تشكلت تاريخياً من خلال علم الكلام، فإنه تحول إلى إطار عقلي لا غنى عنه، ليس فقط لفهم قيم الإسلام ومبادئه الكبرى، بل ولاستيعاب المنظومات الفكرية للشعوب الأخرى التي فرضت بدورها على العقل الإيماني –الإسلامي "تلبيسات إبليس" .ولم تعن هذه التلبيسات من الناحية الرمزية سوى الجدل الباحث عن أجوبة للأسئلة الخالدة المتعلقة بمصير الإنسان.

لقد أراد مؤرخو الفرق وعلماء الكلام وغيرهم حلً إشكالات معينة، فأغرقتهم في إشكاليات جديدة. وفي الوقت الذي كانوا يطوّرون الثقافة، كانت هذه الثقافة تطالبهم بالمزيد. وشكّلت هذه العملية مقدمة لتراكم وتنوع اتجاهيات الثقافة،الأمر الذي جعل من صدامها في حالات عديدة "قدراً محتوماً". من هنا، لم تكن الثقافة الفلسفية غريبة على عالم الإسلام، وأن الصراع ضدها كان شكلاً من أشكال صراع الثقافات داخل الثقافة الكبرى. لكن إذا كانت الفلسفة تبدو للكثيرين كعلم دخيل، فإنها على الأقل في مضامينها كانت تساير وتجاري

(*) من الإسرائيليات، إذ لم يكن لأصحاب سليمان بن داود وجود في مصر، في عصر فوثاغورراس، في القرن السادس ق.م.

وتنافس وتتحدى وتوازي علم الكلام. أما العلاقة المتوترة لاحقاً بين الكلام والفلسفة فإنها كانت نتاجاً للصراع الضروري بين القوى المتشابهة. فالتنافر في حالات عديدة يستلزم تشابهاً معيناً، إن لم يكن كلياً فعلى الأقل في الكثير من جوانبه، أو أنه يستلزم وجود مادة مثيرة للتنافس قد تدفع بالقوى إلى حافة الصدام. فالكلام هو الآخر فلسفة . والفلسفة تتضمن كلاماً(منطقياً) فيما لو استعملنا تعبير الشهرستاني. وهذا ما يفسّر في الواقع ذلك اللقاء الخصب بين المتكلمين والفلاسفة، إذ لم يشعر المتكلمون في بداية الأمر بشعور النقص أمام علوم الأوائل. وسواء تعاملوا مع أفكار الفلسفة القديمة باعتبار أن الكثير من آرائها مستقاة من "مشكاة النبوة"(١١) أم لا، فإنهم وجدوا فيها ما هو معقول عقلاً ومرذول شرعاً، وفي هذه الثنائية المرنة كمنت إحدى حوافز تأثيرهما المتبادل وصراعهما الخفي والعلني في الثقافة العربية -الإسلامية .

لقد وجد المتكلمون الأوائل في الفلسفة عروة جديدة للدفاع عن العقيدة الإسلامية، وبالتالي لم يروا فيها ذلك التعارض (الذي سيتم تحسسه لاحقاً) مع "كلام الله" مما وفرّ لها شرعية التآلف مع علم الكلام بوصفه علم الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية(١٢)؛ وهذا ما نعثر عليه بوضوح في تقييمات (أصحاب الملل والنحل)، وإشاراتهم المتكررة إلى تأثر المتكلمين على اختلاف طبقاتهم بآراء الفلاسفة. إلا أن هذه العلاقة التي أخذت صيغة "التآلف المبدع" في بدايتها، تحولّت إلى تناقضات حقيقية بينهما منذ بدأت تظهر "ضرورات" استقلال النسبي لكل منهما عن الآخر عند منتصف القرن الثالث للهجرة. "فقد استوفى علم الكلام حاجة وجوده، واستنفذ مهماته التاريخية، وحان الوقت لأن يتحول إلى كيفية فلسفية خالصة "؛ إلا أن "ردّة الفعل المحافظة لمواجهة الفكر المعتزلي في عهد الخليفة المتوكل، ثم ظهور المذهب الكلامي الأشعري الذي كان تجلياً من نوع جديد لردة

الفعل هذه "(١٣)، أنتجت ثلاث صيغ جديدة للعلاقة اللاحقة بين الكلام والفلسفة.الأولى:الانضواء الكلي لعلم الكلام تحت لواء الفلسفة . ومن الممكن القول أن فلاسفة العرب المسلمين ابتداءاً من الكندي قد مثّلوا هذه الصيغة.الثانية: إخضاع الفلسفة لعلم الكلام. وقد مثّل هذه الصيغة التيار الأشعري. الثالثة: وهي صيغة حاولت خلق نوع من المساومة الفكرية بين الطرفين، دون أن ترتبط بمدرسة أو مذهب ما محدّد، ويمكن القولْ أن مثال الغزالي قبل انتقاله إلى التصوف يعتبر تجلياً نموذجياً لهذه الصيغة(١٤). وليست مهمة البحث في تتبع الإطار المفاهيمي والمضامين الفكرية والفلسفية لكلّ صيغة من الصيغ السابقة، بقدر ما أننا نشير إلى أن العلاقة بين "علوم الإسلام" و "علوم الأوائل" قد عكست إحدى صيغ التفاعل الثقافي الخلاّق الذي عمّق إرث الحضارة العالمية بكل مكوناتها (الروحية والفلسفية)، وفي نفس الوقت أدخلت في رصيدها معضلات جديدة، تمثّلت في إحدى ملامحها الكبرى بصراع الكلام والفلسفة.

فإذا كان علماء الكلام كما سبقت الإشارة، وجدوا في الفلسفة ما يمكنه أن يشكل عروة مرسّخة للعقيدة، فإنهم أخذوا يدركون لاحقاً خطورتها المهشّمة للعقيدة الدينية. فليست الفلسفة حباً للحكمة فحسب، بل والعلم الكلي الذي يبحث عن الحقائق المستترة وراء الأشياء ومعرفة أسباب الظواهر وعللها. ومن هنا، فقد جرى استيعابها في وعي أغلبية المدارس الكلامية (باستثناء المعتزلة النسبي)، على أنها الأسلوب العقلي لتهشيم العلاقة العاطفية بين الإنسان والله، العقل والإيمان .

لقد شكّلت الفلسفة بعد دخولها عالم الإسلام أسلوباً جديداً ومكمّلاً لعلم الكلام، في التعامل مع الحضارة في ميادينها المختلفة(من الميتافيزيقا واللاهوت حتى السياسة والدولة والأخلاق)، وفي نفس الوقت تجاوزاً له في سعة احتوائها لموضوعات البحث. بعبارة

أخرى، أدى تطوّر الفلسفة وظهور الفلاسفة المسلمين إلى بروز هوية الفلسفة كمنافس حقيقي لعلم الكلام، بما مثّلته من ديناميكية وحركة تتجاوز حدود الثقافة النظرية وتوجيهها نحو عالم أوسع وأعمق وأشمل. من هنا كان صدامها مع علم الكلام عملية حتمية، بفعل تمثيلها لنموذجين متوازيين ومتصارعين، رغم تشابههما الكبير في دعواهم المباشرة عن غاية المعرفة.

فعلم الكلام الذي امتلأ بعبارات الفلسفة ومفاهيمها، بقي رغم كل التطوّر الذي جرى عليه أسير موضوعاته الخاصة التي لم يستطع تجاوزها. أي أنه أبدع منظومة فكرية لها قواعدها وحدودها أدّت مع الزمن إلى شلّ حركته في التعامل مع متغيرات الواقع. "ففقد طراوة نشاطه وأخذ يتجمد في الأطر التي تناقلتها الكتب المدرسية تقليدياً، وأصبحت المهمة الجوهرية لوجوده الحفاظ على النظام الفكري والنمط الذهني الذي خلقه. فالمناقشات نفسها، والأدلة نفسها، رداً على الخصوم ذاتهم كالمعتزلة والفلاسفة وسواهم"(١٥) .أي أنه أصبح الوجه النظري -اللاهوتي للنزوع الفقهي المتحدّد بإطار النص. بمعنى آخر، لقد أحيا الكلمة وأماتها، ببقائه أسير مقدماته ومعطياته الأولية، باعتبارها حقائق يقينية. وفي هذه النقطة، كمنت إحدى أهم المقدمات الحاسمة للتعارض المزمن بين علم الكلام والفلسفة.

فطبيعة الفلسفة القائمة على التساؤل، طالبت في أساليب وعيها وتحليلها من المسلم أن يكفّ عن اعتقاده الإيماني -العادي، وقدّمت له بدائلها على هذا الصعيد، حيث وضعت أمامه نصاً آخر مقارنة بالنص المقدّس، وباجتهادات علماء الفقه والكلام. وطالبت الفكر أن يتخطى حدود الإسلام العادية وأسلافه الكبار، للتعامل مع أساطين الفلسفة وكتاباتهم . آنذاك بدأ تحسّس إبداع "الأوائل" كنقمة في أعين المتأخرين من أهل الكلام. ولم تعد الفلسفة حباً للحكمة بل" الشر المستطير" و" الزندقة" .أي أن الطابع الأيديولوجي للصراع الذي لم يكن

معزولاً عن تقاليد علم الكلام- يكون قد نقل كل محتواه العقائدي والمذهبي إلى الميدان الأكثر سعة ورحابة.

لقد جمع علم الكلام كل إمكاناته من أجل مهاجمة "عدوه الأكبر"، وارتفع العداء المتعمّق بين الاثنين إلى مصاف النزعة "الأيديولوجية" من خلال التركيز على "غرابة" و "وثنية" الفلسفة. أي أن "التآلف المبدع" بين الكلام والفلسفة انتهى إلى خلاف مستعصٍ، لم تستطع أن تذلله آنذاك سوى جهود المتصوفة، الذين لم يتعاملوا مع كلام المتكلمين وفلسفة المتفلسفين بل مع "حكمة المعرفة وحقيقة الحق" (١٦).

مما سبق يبدو واضحاً، أن مواقف مؤرخي الملل والنحل لم يكن بإمكانها إلا أن تتأثر بالتراث العقائدي -العدائي، الذي تشكّل في مجرى الصراع فيما بين الكلام والفلسفة . وإذا أخذنا بعين الاعتبار كون أغلبية، إن لم يكن جميع (مؤرخي الملل والنحل)، كانوا في توجهاتهم العامة متكلمين كباراً، فإننا نستطيع أن نتبيّن فعّالية إحدىً المقدمات الحاسمة، في تلك الاتجاهات السلبية - التي ميّزت مواقف أغلبيتهم من الفلسفة.

الفصل الثاني- مؤرخو الفرق وتباين الموقف من الفلسفة:

إذا كان (علم الملل والنحل)، قد نشأ أساساً عن فرق الإسلام، فإن نشوء علم الكلام واغتنائه بمضامين الفلسفة ساهم في توسع الإطار المفاهيمي والمنظومي لتَشَكُّل الفرق ذاتها وشكّل ذلك مقدمة موضوعية لاستقلاليته النسبية عن الانتماءات المذهبية للفرق ذاتها، بوصفه علماً ليس لفرق الإسلام فحسب، بل وللأديان والمدارس الفلسفية المختلفة. حقيقة، إن التسميات التي أطلقها مؤرخو الفرق على كتبهم تعكس -ولو بشكل جزئي- الاتجاهات

العامة لتطوّر مضامينها.فإذا كانت تسميات مثّل "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" للأشعري و"الفَرقُ بين الفِرق" للبغدادي تشير إلى اتجاه الكشف عن الاختلافات القائمة بين الفرق المفترقة،(مما يعني أن قضية الفلسفة غير متضمنة فيها إلا كحالة عرضية)، فإن تسمية" الفَصلُ في المِلل والأهواء والنحل" لابن حزم، توحي بالنزعة الانتقادية (الفصل)، من جهة، وباتساع دائرة البحث لتشمل الأهواء والنحل (= المدارس الفلسفية) من جهة أخرى، وهو ما ينطبق أيضاً ولو بصورة أعمق على "ملل ونحل" الشهرستاني.

أولاً- الأشعري (ت- ٣٢٤ هـ):

على الرغم من صعوبة الحديث عن رؤية واضحة المعالم للفلسفة في منظومة الأشعري، إلا أن العرض الذي يقدمه في "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" عن تأثير الفلاسفة بمتكلمي المعتزلة، يساعدنا على تسليط الضوء على فهم رؤيته وتوضيح موقفه منها . ويمكن القول، إن إهماله للفلسفة، لم يكن نتاج وعي منهجي لأهمية التخصص في حقل "مقالات الإسلاميين"، كما يمكن أن توحي التسمية بذلك، بل انعكاساً لعمق الجرح الذي "قلّم" كبرياءه نتيجة علاقته مع أساتذته القدماء(المعتزلة). وقد أثرّت هذه العلاقة " السلبية" على أحكام وتقييمات الأشعري لقضية الفلسفة. فهذه الأخيرة لم تبرز إلا من خلال علاقته بـ"خصومه"، ولا يخفى ما في هذا الأمر من إسقاط لتجربته الفردية في انتقاله من الاعتزال إلى رؤيته الخاصة، التي أراد لها أن تكون تعبيراً موضوعياً ومستقلاً عن تنازع الفرق التي افترض نفسه خارجاً عنها. ففي كلامه عن آراء المعتزلة النافية للصفات؛ يرى الأشعري أنهم أخذوا "قولهم هذا من إخوانهم المتفلسفة" (١٧) . ومن الصعب أن نفهم هذه

العبارة على أنها إقرار بإسلامية المتفلسفة استناداً إلى إسلامية المعتزلة، بقدر ما أنها تشير إلى حالة الارتياب والشك بأساتذته(١٨). إلا أن(عبارة إخوانهم المتفلسفة) تعكس من جهة أخرى مسألتين أساسيتين:

الأولى: واقعية التفاعل الذي جرى بين المعتزلة والفلسفة، أي موقع الفلسفة في تقاليد الكلام وتأثير الفلاسفة في متكلمي الإسلام.

الثانية: موقفه من الفلسفة، الذي يمكن أن نحدد ملامحه الأولى على صورة "نزوع" اتهامي ضدها أولاً، وضد الذين "يتحذلقون" باسمها ثانياً (في إشارة واضحة إلى المعتزلة).

لقد تحدّد الإطار العام لموقف الأشعري من الفلسفة من خلال تحسسه للعلاقة مع المعتزلة. فهؤلاء أخذوا أفكار الفلاسفة في نفي الصفات وزعموا معهم "أن للعالم صانعاً لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قديم وأنه مجرد عين لم يزل " (١٩). إلا أن المعتزلة لم تستطع-على طريقة الفلاسفة- أن تدفع بمقدماتها هذه إلى نتائجها النهائية فـ "لولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره، و لأفصحوا به، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك" (٢٠). و توحي هذه الصيغة أن المعتزلة لم تأت بشيء جديد، وأن ما جاءت به كان صيغة "مشوهة" لآراء الفلاسفة، ومن هنا الحكم الضمني للأشعري بتقليديتها أولاً وضعفها ثانياً . ويمكن لنا أن نلاحظ ملامح هذا الحكم أيضاً من خلال المادة المتناثرة في "مقالات الإسلاميين"، التي يتحدث فيها عن تأثر أصحاب الكلام في كل من قضايا الجوهر والنفس والجزء والحركة وغيرها(٢١)، أو من خلال تركيزه على شخصيات الكلام المعتزلي التي استندت في نظرياتها على آراء الفلاسفة، كما هو

الحال بالنسبة للعلاّف (ت- ٢٣٥ هـ) وفكرته عن "علم الله" (٢٢)، ومعمر (ت- ٢٢٠هـ) وفكرته عن "قدم الله"(٢٣) .

وعلى الرغم من النزعة الاتهامية التي تتخلل تقييمه للمتكلمين في علاقتهم بالفلسفة، إلا أنه أفلح في الكشف عن آراء الفرق الكلامية، وطبيعة تأثرها بالفلسفة وصيغ تعبيرها عن رؤيتها وموضوع هذا التأثير. ومن جهة أخرى، فإن الأشعري في حصيلته النهائية بقي وفياً لـ"روح المعتزلة" في "طراوة" الفكر وحريته. وفي هذه النقطة الأخيرة، يمكننا القول أن نزعته الاتهامية بقيت في حدود صراع الأفكار، ولم تنزلق به إلى متاهات التكفير -كما هو الحال عند البغدادي-.

ثانياً -البغدادي (ت- ٤٢٩ هـ/١٠٢٧م):

إذا كانت الموضوعية التي التزمها الأشعري في صياغاتها العامة تنحو باتجاه إزالة "التحمّس" الاتهامي المميّز للصراع في الخلافة العربية -الإسلامية، فإن أطروحة البغدادي في " الفرَق بين الفِرَق" تقوم بالضبط على نزعة مشبعة بتقاليد التعصب، التي بلورها تطوّر الخلافة في القرون الثلاثة الأولى. ويبدو هذا جليًا في إيراده الآثار والأخبار " النبوية والسلفية "في ذمِّ المارقين (الخوارج) والقدرية (بوصفهم مجوس هذه الأمة) وغيرهم.

ولا تخرج قضية الفلسفة عند البغدادي عن هذا الإطار العام، فقد انصب اهتمامه على إبراز الطابع "الكفري " للفلاسفة وتأثيرهم " الهدّام" بالنسبة للعقيدة الدينية، واعتبار الفلسفة المصدر الذي استقت منه مدارس الغلو في الإسلام أفكارها الإلحادية. فعندما يتناول على سبيل المثال آراء (النّظام – ت٢٣١هـ)، فإنه يحاول أن يرسم خطوط تطوّره الفكري من خلال إرجاعها إلى ما أسماه "ملاحدة الفلاسفة"(٢٤)، الذين أخذ عنهم قولهم بـ"أبطال

الجزء الذي لا يتجزأ" وبنى عليه قوله "بالطفرة الذي لم يسبقه إليها وهم أحد قبلـه"(٢٥). وعندما يتكلم عن أصناف ما أسماه بـ" الكفرة قبل الإسلام"، فإن القائمـة تتسـع لتشـمل السفسطائية والفيثاغوريّة وأولئك الذين " أقروا بصانع قديم ولكنهم زعموا أن صفـة قديـم معه"(٢٦) .أي الإقرار بقدم الصانع والمصنوع (الله والعالم) أمثال (إنبذُوقْليسْ)، بالإضافـة إلى سقراط وأفلاطون(٢٧)، وغيرهم.

وبغض النظر عن أن فهم البغدادي لحقيقة آراء الفلاسفة (التي استمدّها في الأغلـب مـن مصادر ثانوية) لا تتطابق مع النتائج التي يدفعهم إليها، إلا أن ذلك يعكس أولوية الاتـهام في منظومته الفكرية كقاعدة سيستند عليها في تبرير وشرعنة حكمـه علـى مـا يسـميه أصحاب الغلو والإلحاد في الإسلام. بصيغة أخرى، لم يتناول البغدادي الفلسفة كمنظومـة للأفكار، بل كقاعدة مخربة للإسلام. وقد حدّد ذلك في الإطار العـام موقفـه المنـاهض للفلسفة، حيث رفع هذه المناهضة إلى مستوى تكفيرها وتكفير أتباعها، وهو الأمـر الـذي سيخالفه ابن حزم في " الفصل في الملل والأهواء والنحل".

ثالثاً- ابن حزم (ت- ٤٥٦هـ/١٠٦٣م):

يُعَدُّ ابن حزم واحداً من كبار مؤرخي الفكر الذين نظروا إلى الفلسفة كـ "شريعة عقلية" لا يمكن تجاهلها. وبغض النظر عن الفرضيات الممكنة هنا، والاعتراضات عليـها، فـإن بوسعنا تلمس ملامح موقفه الإيجابي من الفلسفة وتقييمه لوظيفتها المعرفية والعمليـة مـن خلال مسألتين أساسيتين:

الأولى : إدراجه الفلاسفة وحكمتهم في سلسلة استشهاداته عن وقائع التاريخ الكبرى تماماً كـ "الأنبياء وأديانهم والعلماء وأقوالهم، باعتبارها حقائق لا يمكن المكابرة حولها في مجال اتفاق الأخبار"(٢٨).

الثانية: موقفه مما دعاه حقيقة الفلسفة . فـ"ليس معنى الفلسفة وحقيقتها وثمرتها والغروض المقصود نحوه بتعلمها غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية"(٢٩).

حقيقة إن هذه الرؤية المناهضة لرؤية سلفه البغدادي في الموقف من الفلسفة، لم تكن بعيدة عمّا يمكن رؤيته من تأثر واضح بالاتجاهات الفلسفية التي يبدو إطلاعه عليها واضحاً، وأيضاً تأثره بالعقلانية المعتزلية وخاصة في صيغتها الجبائية. ويمكن لنا أن " نجازف" ونؤسس على ما نراه من " انحلال" للروح الفلسفي في "ملله وأهوائه" الفرضية القائلة بأن ابن حزم شكّل نقطة استناد حاسمة على صعيد بلورة الموقف اللاحق للفلسفة العربية - الإسلامية من إحدى أهم موضوعاتها الأساسية، ونعني بذلك العلاقة بين الفلسفة والشريعة، حيث أصبح بالإمكان مع ابن حزم رؤية بوادر التفكير الفلسفي المنظومي حول العلاقة بينهما، والذي سيأخذ شكله " النهائي" عند ابن رشد في "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال".

الفلسفة والشريعة:

إذا كانت البواعث الكامنة وراء وضع ابن حزم لكتابه(الفصل ..) كما يدل عليه اسمه - هي الفصل في القضايا المختلف عليها فيما بين أتباع الملل والأهواء، فإن تحوّل الفلسفة إلى إشكالية تتصارع حولها مختلف القوى والفرق والمدارس على مسرح الثقافة العربية

الإسلامية، يجعل من تناول العلاقة المتشنجة بينها وبين الشريعة أمراً حاسماً في منظومته الفكرية.

فقد سعى ابن حزم باعتبارات النقاش العقلي (الهادئ) إلى رفع هذه العلاقة من مستواها الاتهامي ـ التكفيري (البغدادي) إلى مستوى الرؤية الثقافية، من خلال التأسيس لوحدتهما العضوية في رؤيتهما عن المثال {الله}. وبالتالي البرهنة على عدم تعارضهما، بل وتشابههما من حيث محتوى ووظيفة كل منهما، رغم تباين مصدريهما وإمكانية اختلافهما في أمو ـ أخرى. "فأصول الفلسفة على الحقيقة توجب وجوب صحة الشرائع(٣٠) " كما يقول ابن حزم .ـ ولقد حمّل ابن حزم ما أسماه " أصول الفلسفة على الحقيقة "دلالة تجعل من غرض ا فلسفة هو نفسه غرض الشريعة، وبالتالي فلا خلاف بينهما على صعيد" الأصول"مادامت حقيقة كل منهما إصلاح النفس وسياسة المنزل والرعية. وقد كتب بهذا الصدد أن لا خلاف بهذا المعنى "بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة، "وإن مصدر الخلاف بينهم عائد إلى الجهل بحقيقة الفلسفة ومراميها وحقيقة الشريعة ومراميها"(٣١) فإذا كانت الفلسفة ـ كما يكتب ابن حزم ـ قد قالت بـ »ضرورة إصلاح العالم "وأن إصلاحه مبني على شيئين هما " إصلاح الباطن من خلال استعمال النفس للشرائع الزاجرة عن التظالم "وإصلاح الظاهر من خلال استعمال القوة من أجل رد الظالم وهو ما أسماه بـ " التحصن بالأسوار واتخاذ السلاح لدفع العدو الذي يريد ظلم الناس(٣٢). أي كل المقدمات النظرية التي يعتبرها ابن حزم تؤلف جوهر الفلسفة لبناء المجتمع والنظام العادل، فإن ذلك غير ممكن ـ على ما يرى ـ دون شريعة وإلا " لفسدت العلوم كلها، ولكان الإنسان قد بطلت فضيلة الفهم والنطق والعقل الذي فيه"(٣٣). فالشريعة ضرورية، والفلسفة في أطروحتها حول المجتمع ومثاله الأرقى شريعة، وبالتالي فإن

الخلاف القائم بينها وبين الشريعة الدينية هو في المصدر لا في الغاية. فهناك "شريعة من عند الله"، وهناك "شريعة موضوعة باتفاق من أفاضل الحكماء لسياسة الناس بها وكفّهم عن التظالم والرذائل"(٣٤)

وإذا كان هذا التقييم الإيجابي للفلسفة -في حدود ما عرضناه سابقاً -ينطبق على الفلسفة العملية، فإن تقييم الفلسفة النظرية ينحو نفس المنحى. ويبدو هذا واضحاً في دفاع ابن حزم عمّا أسماه "حقائق الفلسفة وحججها البرهانية وأسلوبها المنطقي"(٣٥). لقد نظر ابن حزم إلى الفلسفة في جانبها النظري، كعلم يتميز بأسلوبه في بلوغ الحقائق أولاً ونه حصانصه كنموذج للمعرفة ثانياً. وإذا كان الجانب الأول قيماً بحد ذاته وخصوصاً كتب المنطق الأرسطية "الدالة على توحيد الله" والعظيمة المنفعة في "انتقاد جميع العلوم"، بما في ذلك إمكانيتها »المفيدة في الأحكام الشرعية(٣٦)، فإن الجانب الثاني المتعلق بعملية المعرفة، لا يمكن ربطه بشخصية من الشخصيات مهما علت مكانتها. فعلى الرغم من فائدة المنطق الهائلة وقدرته العظيمة في الاستنباط والاستنتاج، إلا أن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال عدم الوقوع في الخطأ. إذ أن هناك من نتائجه "ما يصحُ مرّة ويبطل أخرى" (٣٧). ومن هنا ضرورة التنبه إلى عدم التعامل مع كتابات الفلاسفة على أنها حقيقة كاملة. وقد شكّلت هذه الفكرة الأساس الذي بنى عليه موقفه النقدي لـ"الطوائف" المقلدة التي لم تفرق بين ما صحّ مما "طالعوه بحجة برهانية وبين ما في أثناء ذلك وتضاعيفه مما لم يأت عليه من ذكره من الأوائل إلا بإقناع، أو ربما بتقليد ليس معه شيئاً مما ذكرناه"(٣٨).

إن النتيجة التي يمكن أن نصوغها حول تقييم ابن حزم للفلسفة، أن آراءه تشكل نموذجاً خاصاً في تقاليد (علم الملل والنحل) الإسلامي. وإن مأثرته كواحد من مؤرخي هذا العلم، أنه نقل الموقف من الفلسفة من ميدان التكفير إلى ميدان الحقائق "التي لا ينبغي المكابرة

حولها" .إلا أن ما يؤخذ عليه غياب التصنيف المدرسي لاتجاهات الفلسفة، وهي المهمة التي سيضطلع بها الشهرستاني.

الفصل الثالث- مكانة الفلسفة في موسوعة "الملل والنحل" للشهرستاني:

تشترك جميع مصنفات مؤرخي الفرق الإسلامية، رغم تباين أطروحتها واختلاف نزوعاتها في "هاجس" البحث عن فرقة الحق أو الفرقة الناجية . وإذا كان كل مؤرخ قد اجتهد في تحديد هذه الفرقة، انطلاقاً من تكوينه الفقهي وتنوع مصادر معرفته وموقفه من الصراعات السياسية التي عصفت بدولة الخلافة العربية -الإسلامية، فإن علم التاريخ يكون قد دار دورته الأولى، أي بلوغ التراكم الكمي للمعرفة بوصفه المقدمة الضرورية لتشكل وفرز الفرق الكبرى .

وقد شكّلت منظومة الشهرستاني وموقفها من الفلسفة أحد النماذج الرفيعة ليس فقط في الثقافة العربية بل والعالمية أيضاً، باعتباره أحد أكبر شخصيات الماضي، التي أرست أسس ومبادئ المنظومة الموسوعية لتاريخ وتصنيف الأديان والفرق الدينية والمدارس الفلسفية متخطياً بذلك حدود الكتابات السابقة عليه. فهو لم يتوقف عند حدود الفرق التي أنتجها الصراع السياسي والفكري _الديني في دولة الخلافة العربية الإسلامية، بل وتجاوزها إلى تاريخ الثقافة العالمية في تياراتها ومدارسها اللاهوتية والفلسفية. وهو أيضاً لم يتوقف عند حدود الاستعراض الوصفي لها، بل وقدّم رؤيته النقدية لها. إضافة لذلك لم ينزلق الشهرستاني إلى متاهات التكفير والرؤية " الأحادية" للفرق المفترقة وبالتالي، لم يجر تقييمه لها انطلاقاً من بواعث " أيديولوجية"، بل من رؤية عقلية تمثّلت ليس فقط إبداعات الثقافة العربية -الإسلامية في تلاوين أطيافها الكبرى (الفقهية والكلامية والفلسفية)، بل والثقافة العالمية أيضاً(بالحدود التي وصلت إليه).

١- منهجية الشهرستاني:

تبرز أهمية المنهج الذي يسير عليه الشهرستاني في " الملل والنحل" بضخامة المادة الأولية التي يتصدى لـ" عقلنة" تناثرها واختلافها وتباين مصادرها ومراجعها .

ويظهر الشهرستاني منذ الصفحات الأولى، واعياً لخطورة المهمة التي يتصدى لها . ويبدو ذلك واضحاً من خلال القضية الأساسية التي طرحها للنقاش في المقدمات الخمس(٣٩)، التي قدّم بها لكتابه والتي تدور كلها حول شاغل واحد هو: كيفية التعامل مع موضوع كتابه . ففي المقدمة الأولى : "بيان تقسيم أهل العالم جملة" يشير إلى التقسيمات الأربع السائدة في عصره، ويرى أن تقسيم العالم جرى إما استناداً إلى عوامل جغرافية (الأقاليم السبعة) بحيث أعطي "أهل كل إقليم حظه من اختلاف الطبائع والأنفس التي تدل عليها الألوان والألسن "(٤٠). أو استناداً إلى "تميّز كل منهم بصفات متعلقة باختلاف الطبائع وتباين الشرائع"(٤١)، في حين قسمهم البعض الآخر على أساس أصولهم (=قوميتهم)، كالعرب والعجم والروم والهند ...وقرروا الربط بين هذه الأصول وطبيعة الميول التي يتميزون بها. فالعرب والهنود يلتقون في "ميلهم إلى تقرير خصائص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية، والروم والعجم في ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية(٤٢) في حين أن القسمة التي سيأخذ بها الشهرستاني ويجعلها" غرضه "وضابطه" في التأليف هي القسمة التي تقوم "بحسب الآراء والمذاهب"(٤٣). وما هو ملفت للانتباه، أنه يعرض للآراء الثلاثة الأولى دون أن يناقشها أو يشير إلى خطئها أو صوابها . وما يمكن أن نستنتجه من ذلك اتفاقه الضمني مع "نسبية" ما تتضمنه من " الحقيقة". فكل العوامل السابقة تلعب دوراً لا يمكن تجاهله في بلورة أنماط التفكير العامة . وبالتالي فإن أخذه بالآراء

والمذاهب أساساً ينطلق منه في التحليل والتقييم، لا يعني رفضه للتقسيمات الأخرى بسبب عدم واقعيتها، بل لما نراه من وعيه لمحدوديتها أمام شمولية "وحدة التحليل" التي يتصدى لها وهي الثقافة العالمية ككل.

أما المقدمة الثانية التي يعرض لها الشهرستاني، فتبدو كشرح مفصل للقسمة التي يأخذ بها في المبدأ الأول. فبعد أن لاحظ أن المُصنفّين غير" متفقين على منهاج واحد في تعديد الفرق" وأن طرقهم لذلك تقوم " لا على قانون مستند إلى أصل ونص، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود"، وأنهم "استرسلوا في إيراد مذاهب الأمة كيفما اتفق، وعلى الوجه الذي وجد، لا على قانون مستقر، وأصل مستمر"، أدرك ضرورة "تعيين قانون يبني عليه تعداد الفرق الإسلامية(٤٤)" ولاحظ أن هناك قواعد أربع أسماها "الأصول الكبار"، بحيث يشكّل الموقف منها(بالإثبات أو بالنفي) ومن المسائل التي تتفرع عنها، الأساس الذي يتحدّد به افتراق الفرق:

القاعدة الأولى : الصفات والتوحيد .

القاعدة الثانية: القدَر والعدل فيه.

القاعدة الثالثة: الوعد والوعيد والأسماءَ والأحكام .

القاعدة الرابعة: السمع والعقل والرّسالة والإمامة. (٤٥)

وبموازاة هذه الرؤية المنهجية التي سيسير عليها في تقسيمه للفرق، فإنه يضع مبدأ يبني عليه" تقسيم مذاهب أهل العالم "بحيث أن التقسيم الصحيح بين النفي والإثبات، هو قولنا أن أهل العالم انقسموا إلى أهل الديانات وأهل الأهواء (٤٦)،" بمعنى أن التقسيم عنده سيكون بحسب الانتماءات والمذاهب". وهذه في الإطار العام تنقسم إلى أهل الديانات التوحيدية من

المسلمين وأهل الكتاب وممن له شبهة كتاب(٤٧)، وإلى أهل الأهواء والنحل من الصابئة والفلاسفة والبراهمة وغيرهم(٤٨).

مما سبق، يبدو واضحاً أن منهجية الشهرستاني في تقسيمه للفرق، تتحدّد بربطه الاتجاهات المختلفة بمعضلات أفكارها الجوهرية، عبر الكشف عما هو مميّز لها. أي أنه يفرز بعض القضايا (الأصول) التي على كيفية حلّها يتوقّف تحديد وتقييم الاتجاه المعني". وحالما ينتقل إلى "أهل الأهواء والنحل " فإن هذه "الروح" المنهجية تبدو واضحة في تقسيمهم بحسب الانتماءات والمذاهب:

١-من لا يقول بمحسوس ولا معقول وهم السفسطائية .

٢- من يقول بالمحسوس ولا يقول بالمعقول وهم الطبيعية .

٣- من يقول بالمحسوس والمعقول ولا يقول بحدود، وأحكام، وهم الفلاسفة الدهرية.

٤- من يقول بالمحسوس، والمعقول، والحدود، والأحكام . ولا يقول بالشريعة والإسلام وهم الصابئة.

٥- ومنهم من يقول بهذه كلها وبشريعة ما، ولا يقول بشريعة نبينا محمد (ص)، وهم المجوس، واليهود والنصارى.

٦- ومنهم من يقول بهذا كله وهم المسلمون (٤٩).

وأهمية هذا التصنيف -كما نرى- أنه يركّز على الخصوصيات العامة للاتجاهات الفكرية، وبالتالي إفساح المجال أمام إمكانية الإقرار بالديني واللا ديني في ميدان المدارس الفكرية . بمعنى آخر، إذا كانت الفلسفة ليست من الدين، فإن الفرق الدينية (أي الملل) ليست دينية

أيضاً بصورة خالصة . إن هذه الفكرة التي نتوصل إليها، تتأسس على ما نستنتجه من إقرار الشهرستاني الضمني باعتماد الفرق الدينية للعقل في حلّها لمعضلاتها الفكرية (أي ما يوضح صفتها العقلانية)، وفي هذه النقطة الأخيرة تظهر المذاهب الدينية واللا دينية بصفتها اتجاهات فكرية . ويمكن التدليل على رأينا هذا من زاوية أخرى، فالشهرستاني عندما يستخدم مفهوم "أهل الديانات"، فإنه لا يعطي له مفهوماً دينياً صرفاً أو سلفياً، بل يعقلنه إلى الدرجة التي يصبح فيها معيار المنطق والحكم العقلي جوهرياً في تحديد وتقييم أهل الديانات. وآية ذلك أن الإنسان في اعتقاده وقوله -كما يكتب الشهرستاني -"مستفيداً من غيره أو مستبداً برأيه، فالمستفيد من غيره مسلم مطيع "(٥٠). والمعيار هنا هو الطاعة التي تحدّدها الاستفادة بينما هذه الأخيرة لا يمكن أن تُحَدَّد بمصدر ما واحد أياً كان. إنه الاستنتاج الذي يفتح الباب على مصراعيه أمام "اللا تناهي" في مصدر الحقيقة، التي يمكن أن يقدمها الديني(المللي) واللا ديني (النحلي).

ويبدو مفهوم الاستفادة حاسماً في منظومة التصنيف التي يطرحها الشهرستاني . وحسميته تنبع من اشتراطه الإدراك الفعلي للحقائق، إذ ربما يكون المستفيد من غيره مقلِّداً، فوجد "مذهباً اتفاقاً بأن كان أبواه أو معلمه على اعتقاد باطل فيتقلده منه دون أن يتفكر في حقه وباطله وصواب القول فيه وخطئه، فحينئذٍ لا يكون مستفيداً، لأنه ما حصل على فائدة وعلم ولا اتبع الأستاذ على بصيرة ويقين"(٥١). بمعنى آخر، ليست كل استفادة يمكنها أن تكون مصدراً للحقيقة . إذ بدون المشاركة الفعّالة لقوة العقل لا يمكن لأية "حقيقة" أن تمتلك معناها . وفي هذه الحالة يصبح الاستبداد بالرأي فضيلة، أو بصورة أدق أنه يكف عن أن يكون استبداداً في حال استناده إلى العقل والمنطق . فاستبداد كهذا هو الصيغة الأخرى للاستفادة الحقيقية . أو كما يقول الشهرستاني، فإن المستبد بعقله حالما يستند إلى شروط

موضع الاستنباط وكيفيته "فحينئذٍ لا يكون مستبداً حقيقة لأنه حصل العلم بقوة تلك الفائدة(لعلمه الذين يستنبطونه منهم) ركن عظيم"(٥٣). واضح تماماً أن هذه الرؤية التي يقدمها الشهرستاني للاتجاهين الأساسيين الذين يتقاسمان المدارس الفكرية (المستفيد= الملل، المستبد برأيه = النحل) تقود إلى أن التباين القائم بينهما هو تباين ظاهري . وأما حقيقة الأمر، فإنهما يتطابقان باستنادهما إلى العقل والمنطق .

إن هذه الرؤية المنهجية التي يتوصل إليها الشهرستاني ذات قيمة جوهرية في مجال تقييماته اللاحقة ليس فقط للفرق الدينية، بل وللفلسفة ومدارسها على أسس منهجية بلورها في المقدمة الثانية، بقوله "شرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم من غير تعصب لهم ولا كسر عليهم، دون أن أبيّن صحيحه من فاسده وأعيّن حقه على باطله، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل" (٥٣) .أي أنه يلتزم بالطرح الموضوعي الذي يعكس ترفعه عن عقلية التبرير أو الاتهام. ولا يعني هذا الموقف نزعة لا أبالية تجاه الحقيقة -كما يفهمها- بقدر ما أن القضية مرتبطة بالقناعات أو الاعتقادات، التي تتأسس عليها الفرق المختلفة . أما التمييز بين الحق والباطل، فليس صعباً على أولئك المتمرسين في المنطق أو "في مدارج الدلائل العقلية"(٥٤). فغاية الشهرستاني، كما يفهم منه سواء في سياق المقتبس السابق أو في سياق ما يورده في الصفحات الأولى من " الملل والنحل" غاية علمية مجرَّدة. فهو يشير بوضوح إلى أنه بعد وقوفه على مقالات الديانات والملل وأهل الأهواء والنحل أراد أن يجمع ذلك " في مختصر يحوي جميع ما تديَّن به المتدينون وانتحله المنتحلون عبرة لمن استبصر واستبصاراً لمن اعتبر"(٥٥) بصيغة أخرى : لقد دفع الشهرستاني كل المقدمات النظرية اللازمة للارتقاء بعلم تأريخ الفكر من أطره الضيقة إلى الفضاء الثقافي العالمي،

وبهذا أخذت الفلسفة مكانتها اللائقة في تصنيفاته، كأحد نماذج "استبصار العقل" حسب عبارته السابقة.

٢- حول مصادر الشهرستاني عن الفلسفة:

لقد قمنا باستجماع المادة المتناثرة في " الملل والنحل" عن المصادر المباشرة التي ذكر الشهرستاني أنه اعتمد عليها في تصنيفه لمذاهب الفلاسفة وآرائهم، ووجدنا أنها لا تتجاوز في أسمائها حدود الإشارات العامة لبعض الفلاسفة والشراح وبعض كتبهم. فالشهرستاني يورد فقط آراء الفلاسفة التالية أسماؤهم، مع ذكر مصادر معلوماته عنها وفق ما يلي:

١-آراء أنكساغورس : أخذها عن "فورفوريوس(٥٦)" و "أرسطو" (٥٧).

٢- آراء سقراط أخذها عن "فلوطرخس(*) " في كتاب " المبادئ"(٥٨)، أقواله في "مسائل الحكمة العلمية والعملية"(٥٩)، فإنه يوردها "مرسلة معقودة" كما ألقاها إلى تلميذه أرسجانس وجلّها في كتاب " فادن"(٦٠).

٣- آراء افلاطون الإلهي، أخذها عن أرسطو طاليس في "مقالة الألف الكبرى"من كتاب "ما بعد الطبيعة"(٦١)، وأيضاً على ما قاله أفلاطون في كتابه "النواميس"(٦٢).

٤- آراء أرسطو، أخذها عن شرح "ثامسطيوس"(٦٣)، وأيضاً عن "كلام الشيخ أبي علي بن سينا" الذي يتعصب له(أي لأرسطو) وينصر مذهبه(٦٤).

(*) فلوطرخس القوريناني: مؤرخ للفلسفة اليونانية، لا يُعرف تاريخ حياته وموته بدقة، يرجّح أنه عاش في النصف الثاني من القرن الأول أو النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي، عرفه العرب كأهم مصدر للتراث اليوناني. ورد في قاموس الأعلام الفرنسي طبعة ١٩٩٩، أن مؤلفاته "السيرة المناظرة" عن ٤٦ شخصية يونانية - رومانية و"المجموعة الأخلاقية" تربو عن ٦٠ مقالاً ومنها المبادئ أو "الرسائل الطبيعية".

٥- آراء هوميروس أخذها مما "أخبر به كورفس في كتابه"(٦٥)؟

٦- آراء الكسندر الأفروديسي أخذها عما قاله في كتابه" في النفس"(٦٦).

٧- أما "شبهات" برقلس، فقد أخذها عن "فورقلس المنتسب إلى افلاطون" بعد أن صنف فيها "كتاباً أورد فيه هذه الشبه"(٦٧).

من هنا يبدو واضحاً، أن الشهرستاني لا يشير بالأسماء إلا إلى أفلاطون، وأرسطو، وبرقليس، وفورفوريوس، وثاميسطيوس، وفلوطرخس، وكورفس، والكسندر الأفروديسي، وابن سينا. إلا أن تقصينا لمصادر الشهرستاني في سياق "الملل والنحل"، وضع بين أيدينا جملة عبارات لا تفصح عن شيء محدّد، بقدر ما أنها تثير إشكالات جديدة أمام البحث العلمي . فعلى سبيل المثال، يورد في بداية الجزء الفلسفي من كتابه حال الكلام عن حكماء اليونان القدماء (الأساطين السبعة) ما يفيد أنه "يذكر مذاهبهم على الترتيب الذي نقل في كتبهم"(٦٨)، أما في مجرى كلامه عن أرسطو فإنه يشير إلى أنه وجد "كلمات وفصول" له في "كتب متفرقة" فنقلها على "الوجه الذي وجدت" (٦٩). وبغض النظر عن الفرضيات الممكنة ههنا، فإننا لا نستطيع فصل مصادره عن تجربة الثقافة العربية الإسلامية نفسها في تعاملها مع الفكر الفلسفي. وسواء أخذت هذه التجربة صيغة الكلام أو التفلسف أو الترجمة أو في الطبقات أو مصنفات الملل والنحل، فإنها عبّرت عن المقدمة الضرورية التي بلورت ثقافته الفلسفية، وشكّلت -بغض النظر عن أخطائها -الإطار العام الذي اعتمد عليه .

إن القيام باستعراض المؤلفات الكبرى مثل "طبقات الأطباء" لابن جلجل(ت-٣٨٤هـ/٩٩٤م) و"الفهرست" لابن النديم (ت-٤٣٨هـ/١٠٤٦م) و "مختار الحكم ومحاسن الكلم" للمبشر ابن فاتك(ت -٤٨٠هـ/١٠٨٧م) و"صوان الحكمة" للسجستاني (ت ٣٨٠هـ/٩٩٠م) و"تاريخ حكماء الإسلام" للبيهقي (ت-٥٦٥هـ/١١٦٩م) و"طبقات الأمم"

لصاعد الأندلسي (ت-٤٦٢هـ/١٠٦٩م)، وغيرها يقدّم لنا صورة واضحة عن نماذج التعامل التصنيفي المختلفة لموضوعات الكتب المتعلقة بالفلسفة والفلاسفة. وقد شكّلت هذه النماذج التي ذكرناها إلى جانب كتب النوادر والحكمة مثّل "نوادر الفلاسفة" ليحيى بن عدي(ت-٣٦٤/٩٧٤م) و"الحكمة الخالدة" لابن مسكويه (ت- ٤٢١هـ/١٠٢٩م) وغيرها، نماذج الفنون المختلفة التي أبدعتها الحضارة العربية الإسلامية في محيطها الثقافي ونماذج تصنيفاتها العلمية والأدبية للآراء الفلسفية، وقدّمت لنا معلومات وتراجم لكل "الموروث القديم" الذي انتقل إلى الدائرة العربية -الإسلامية عبر الفتوحات ودخول البلاد المفتوحة تحت راية الدولة الجديدة (٧٠). وليست القضية ههنا في تتبع خلجات هذا الموروث في تقاليد التصنيفات المذكورة وغيرها، بل الإشارة إلى أن مصادر الشهرستاني في دراسته وتصنيفه وتقييمه للفلسفة قد تحددت بمصادر لثقافة الخلافة نفسها في مختلف تياراتها.

وفيما لو أجملنا الكتب الفلسفية المترجمة، فإننا نستطيع أن نكوّن صورة أولية، عما كان بإمكانه أن يكون في متداول الشهرستاني من مؤلفات حقيقية ومنحولة للفلسفة القديمة (٧١). وإذا أخذنا بالاعتبار أن انتقال الفلسفة اليونانية بوساطة الترجمة إلى الثقافة العربية -الإسلامية ما كان له أن يجري دون "الإخلال بخواص المعاني في أبدان الحقائق إخلالاً لا يُخفى على أحد"(٧٢). فإن حركة التشويه والتلفيق بين المذاهب اليونانية المتعارضة كانت قد تمّت لدى التراث الوسيط بين العربي واليونان لدى السريان "الذين قاموا بدورهم بنقل التراث الهيليني المتأخر بكل رواسبه الملفقة وأخلاطه اللا متجانسة إلى عالم الكلام والفلسفة الإسلاميين(٧٣). لقد وجد الشهرستاني نفسه أمام هذا " الموروث القديم" إلا أنه لم يتعامل معه كمعطٍ منجز رغم إشارته إلى أنه يستند في استعراضه آراء الفلاسفة إلى كتاباتهم والكتب التي كتبت عنهم في ترتيب تسلسلهم، كما هو معروف دون أدنى إضافة

جوهرية(٧٤). إلا أنه يعقّب على ذلك خصوصاً عندما يتكلم عن "الأساطين السبعة" قائلاً: »ونحن تتبعناها وتعقبناها نقداً"(٧٥)، مما يعني هيمنة النزعة النقدية على آرائه، التي تبرز ليس فقط من خلال فصل الثانوي عن الأساسي، بل وفي تدقيقه الدائم لصحة الآراء ونسبتها إلى الفلاسفة، وأيضاً في إشاراته الانتقادية والشكوكية القديمة. وهذا ما سنحاول مقاربته في الفقرة اللاحقة .

٣- الشهرستاني ونزعته النقدية:

لا نسعى تحت هذا العنوان إلى الإحاطة بكل جوانب النزعة النقدية عند الشهرستاني، خاصة وأنها تبدو كجزر متناثرة في لجة (ملله ونحله)، مما يحتّم على الباحث ضرورة استخلاصها من سياق النص. ولا ندّعي صعوبة العمل، بل دقته وحذاقته أيضاً. وهو ما يصعب إنجازه في الحدود المأمولة ضمن سياق بحثنا الحالي وبالتالي، فإننا سوف نقتصر هنا على ذكر بعض النماذج الملموسة في مؤلفه حول هذا الموضوع، لنستخلص منها بعد ذلك بعض النتائج، التي قد تدعم وجهة نظرنا التقييمية للشهرستاني.

النموذج الأول:

في سياق عرضه لآراء أرسطو الواردة في شروحات »ثاميسطيوس «بخصوص مسألة كون (واجب الوجود واحد)، فإن الشهرستاني بمجرد أن يصل إلى استنتاج أرسطو القائل: بأن محرك الوجود واحد، لأن العالم واحد فإنه يشير إلى أن هذا القول من نقل ثاميسطيوس (٧٦).علماً أن هناك من الأرسطيين من يقول بأن " المبدأ الأول واحد من حيث أنه واجب الوجود لذاته" (٧٧).

وليست المسألة ههنا في كونه يعرض لمختلف الآراء فحسب، بل وفي إيماءاته الواضحة بأن أولئك الأرسطيين هم الأجدر بتمثّل خط الفلسفة الإغريقية -بتقاليدها الأرسطية، في حين أن شروحات ثاميسطيوس تشكّل انحرافاً عنها. ومما له دلالة واضحة ضمن هذا الإطار، أن الشهرستاني حالما يستعرض مضمون شروح ثاميسطيوس لأفكار أرسطو فإنه يوضح أن ثاميسطيوس في شرحه فكرة أرسطو، حول "كون الأول يعقل أبداً ذاته مما يؤدي إلى إصابته بالتعب والكلل"(٧٨)، بقوله (أي ثاميسطيوس): " إنما لا يتعب لأنه يعقل ذاته، كما لا يتعب من أن يحب ذاته، فإنه لا يتعب من أن يعقل ذاته"(٧٩). في حين يرى ابن سينا -كما يورد الشهرستاني -أن العلّة ليست أنه لذاته يعقل أو لذاته يحب، بل لأنه ليس مضاداً لشيء في الجوهر العاقل، فإن التعب هو أذى يعرض بسبب خروج عن الطبيعة، وإنما يكون ذلك إذا كانت الحركات التي تؤدي مضادة لمطلوب الطبيعة"(٨٠). من هنا يبدو واضحاً أن الشهرستاني لا يؤدي وظيفة المقارنة بين اتجاهين متباينين في فهم واستيعاب الفلسفة الأرسطية من خلال إيراده لشروحات ابن سينا مقابل شروحات ثاميسطيوس بحيادية مجردة فحسب، بل ويتميّز بدقة أسلوبه في تأييد ابن سينا باعتباره الأجدر بتمثّل خط الفلسفة في تقاليدها الأرسطية .

النموذج الثاني:

ويمكننا العثور عليه في تلك المحاولات التي يقوم بها في شرحه لبعض الآراء الغامضة للفلاسفة، ومقارنة بعضها بالبعض الآخر. فمفهوم الحركة والسكون، اُستُخدِما من قبل الفلاسفة بغموض لا يسمح باستيعابهما عندما يجري استخدامهما في معرض الحديث عن الذات الإلهية، ومن هنا يأتي تدخل الشهرستاني لإزالة " الشبهات" التي يمكن أن تنتج عن ذلك. فالفلاسفة لم يقصدوا بالحركة والسكون ههنا النقلة المكانية أو الثبوت المكاني، ولا

المقصود بها أيضاً التغير والاستحالة ولا حتى إثبات الجوهر والدوام على حالة واحـــدة . فإن الأزلية والقدم تنافي هذه المعاني كلّها(٨١). بينما ذهب قصد الفلاسفة -كمـا يـرى الشهرستاني -إلى أن الحركة والسكون في العقل والنفس ليست سوى الفعـل والانفعـال، وذلك أن العقل لما كان موجوداً كاملاً بالفعل، قالوا هو ساكن واحد مستغن عـن حركـة يصير بها فاعلاً، وأن حركة النفس ليست سوى المفهوم الذي يُقْصَد به سعي النفس بفعـل نقصها لبلوغ الكمال. ولهذا قالوا أنها متحركة طالبة درجة العقل. وهـذا بـدوره جعلـهم يتكلمون عن سكون في حركة وحركة في سكون، فالفعل ساكن بنوع حركة، إذ أنـه فـي ذاته كامل بالفعل ويخرج النفس من القوة إلى الفعل بينما العقل هو حركـة فـي سـكون، والكمال هو سكون من حركة، أي هو كامل ومكمل غيره . وعلى هذا الأسـاس أضـاف الفلاسفة -كما يرى الشهرستاني -مفهوم الحركة والسكون على الله(٨٢).

ومن هذا المنطق يبدي الشهرستاني تعجّبه من آراء بعض المتكلمين الذين لـم يسـتوعبوا آراء الفلاسفة فطبقوْها على الذات الإلهية فصاروا إلى القول " أنه تعالى مستقر في مكـان ومستو في مكان وذلك إشارة إلى السكون، وصار بعض إلى أنه يجيء ويذهـب ويـنزل ويصعد، وذلك عبارة عن الحركة"(٨٣).

النموذج الثالث :

ونجده في القسم المخصص لـ"شبه برقلس في قدم العالم"(٨٤) فإذا كانت الشـبهة هـي الالتباس في الأمر، فلا يدري أحق هو أم باطل(٨٥)، فإن موضوعية الشهرستاني المحايدة تظهر هنا باتجاه عرض هذه الشبهات ومن ثم مساهمته في إزالة الالتباسات التي وقع فيـها برقليس، "إذ في كل واحدة من شبهاته نوع مغالطة وأكثرها تحكمـات"(٨٦) . وإذا كنـا لا نعثر على مناقشة مستفيضة لها في(الملل والنحل)، فلأنه أفرد لذلك كتاباً خاصـاً. أورد

فيه إلى جانب هذه الشبهات بعض من " شبهات أرسطو طاليس وتقريرات أبي علي ابن سينا ونقضها على قواعد منطقية(٨٧).

النموذج الرابع :

ونجده في القسم المخصص لـ" رأي زينون الأكبر"(٨٨)،حيث ينقل عنه الحكمة القائلة بأنه "ما رأينا العقل قط إلا خادماً للجهل"(٨٩)، ثم يتبع ذلك برواية أخرى، يستعيض فيها عن كلمة الجهل بكلمة الجد، "أي ما رأينا العقل قط إلا خادماً للجد"(٩٠). والشهرستاني لم يشر فقط إلى الفرق الظاهر بين هاتين الفكرتين، بل ويعلّق على ذلك قائلا : " إن الطبيعة ولوازمها إذا كانت مستولية على العقل استخدمه الجهل، وإذا كان ما قسم للإنسان من الخير والشر فوق تدبيره العقلي كان الجد مستخدماً للعقل . ويعظم جد الإنسان ما يعقل، وليس يعظم العقل ما يجد. ولهذا خيف على صاحب الجد، ما لم يخف على صاحب العقل"(٩١).

فالشهرستاني لا يبرز ههنا كمؤرخ للفلسفة، بل ومتفلسف يتقن حذاقة الصياغة والتعبير عن مهمات الفلسفة العملية (الأخلاقية) العقلانية . وهذه بدورها ليست مجرد فكرة عابرة بل ومؤشر ظاهري لمنهجه في التعامل مع تقاليد البحث الفلسفي.

أيضاً نعثر في النماذج التي اخترناها ما يفيد أن الشهرستاني قد تجاوز حدود ما رسمه في مقدمته النظرية إلى ميدان الجدل النسبي مع الآراء الفلسفية للفلاسفة أنفسهم . إلا أن صيغة الجدل لم تصل إلى حد النزاع الفكري، بقدر ما انصب فيما يمكن دعوته بالتدقيق الانتقادي النابع من محاولاته الفردية تعميق مهام علم تأريخ (الملل والنحل) إلى درجة التفلسف النظري . بمعنى آخر، لقد حاول الشهرستاني تخليص هذا العلم من مغبات الجدل الفكري

المفرط والمذهبية الضيقة كما تجلت عند أسلافه، وبهذا يكون قد تعامل مع التراث الفلسفي، كمؤرخ محترف للفلسفة في نموذجه الموضوعي النقدي.

٤- "الأساطين السبعة" و "الحكماء الأصول":

ويمكن رؤية المحتوى الفلسفي العميق لنزعة الشهرستاني النقدية حالما ننتقل إلى القسم الفلسفي من "الملل والنحل". حقيقة أن ابتداء الشهرستاني بأساطين الحكمة السبعة (تاليس الملطي، وأنكساغوراس،وأنكسمانس،وأنبا دوقليس، وفيثاغورس، وسقراط،وأفلاطون) ومن تبعهم من الحكماء مثّل (فلوطرخس، وبقراط، وديمقريطس، والشعراء والنساك)(٩٢) لا يقدم شيئاً جديداً، لاسيما وأن هذا التصنيف، له جذوره في كتب " الدوكساغرافيا" الإغريقية التي سبق للشهرستاني أن اطلع على أهمها مثّل كتاب " الآراء الطبيعية" لفلوطرخس(٩٣) وغيره، وأيضاً كتب "الإسلامية" التي أشرنا إلى بعضها سابقاً. وبغض النظر عن الانتقادات الكثيرة التي تحفل بها كتب مؤرخي الفلسفة العربية الإسلامية التي تتناول تصنيف الفلاسفة كما هو وارد في الملل والنحل(٩٤)، إلا أن أغلبها يتغافل عن حقيقة منهجية الشهرستاني على هذا الصعيد. فقد نظر الشهرستاني إلى تاريخ الفكر الفلسفي في وحدته، وبالتالي فإن إهمال أي جزء من هذا التاريخ لا يمكن أن يستقيم والنظرة العلمية السليمة. وبالتالي، فإننا نجد في رسم وتخطيط وربط الأفكار الجوهرية المميزة لأي من الأساطين السبعة (وكذلك الحال بالنسبة للفلاسفة الآخرين) إعادة الاعتبار لهم عن طريق دمجهم في تراث الفلسفة، الذي أهمل مقالاتهم رغم أهميتها التاريخية والفكرية للعلم الفلسفي. فالمتأخرون من فلاسفة الإسلام ــ كما يكتب الشهرستاني ــ أغفلوا ذكرهم "وذكر مقالاتهم رأساً، إلا نكتة شاذة نادرة، ربما اعترت على أبصارهم وأفكارهم وأشاروا إليها تزييفاً"(٩٥).

مما سبق، يبدو واضحاً أن المهمة التي يحاول الشهرستاني إنجازها في تصنيفه العام للفلاسفة تتحدّد في إرجاع ما تم إغفاله أو السكوت عنه من أفكار الفلاسفة إلى تاريخ الفلسفة ومحيطها الطبيعي. فهو يتكلم -كما يتضح من المقتبس السابق- عن واقع إغفال الفلاسفة المسلمين المتأخرين لآراء الفلاسفة القدماء وعن اهتمامهم بالنكت والنوادر الفلسفية، أي الطابع الانتقائي (وربما اعترت على أبصارهم)، وسوء الفهم لمضمون وحقائق الأفكار الفلسفية (وأشاروا إليها تزييفاً) . بمعنى آخر، لقد حاول الشهرستاني وضع منظومته التحليلية- التصنيفية للآراء الفلسفية بالضد مما هو سائد في الوسط الفلسفي المتأخر. ومما يستنتج من نص الشهرستاني نفسه، أن هذا الوسط أهمل القيمة العلمية لآراء الفلاسفة وانهمك بدلاً عن ذلك في جمع النوادر والنكت عنهم، مما أعطى للفلسفة طابعاً أخلاقياً عملياً انتقائياً يقترب في مضمونه من فن " آداب السلوك". ولهذا نفهم لماذا اعتبر الشهرستاني هذا " التفلسف" مجرد "نكتة شاذة نادرة"، توجهها الصدفة والذاكرة أكثر من ضرورتها المنطقية. وقد أدّى هذا بدوره إلى أن تفقد الفلسفة طابعها العلمي بفعل تحوّل أفكار الفلاسفة إلى حكم جزئية، أخذت تفقد ترابطها الداخلي بالمنظومة الفكرية للفيلسوف، مما حولّها إلى عملية مستنزفة لطاقاتها الحقيقية. وقد حدّدت نظرة الشهرستاني -لما اعتبره رؤية سطحية انتقائية للتراث الفلسفي -مسار تعامله اللاحق مع مادة الفلسفة ومدارسها، إذ حاول جمع شذرات الفلسفة(من تاليس الملطي حتى أفلاطون الإلهي)، وتنظيم آراء الاتجاهات الفلسفية المختلفة ومدارسها المتأخرة ضمن رؤية نقدية؛ تركّز بالدرجة الأولى على إبراز قضاياها الفلسفية الكبرى. وهو ما عبّر عنه بقوله أنه تتبّع مقالات الفلسفة ومدارسها وتعقبها نقداً، ليلقي زمام الاختيار للقارئ في المطالعة والمناظرة بين كلام الأوائل والأواخر(٩٦). وفي سياق ذلك، حاول الكشف عما بدا له جوهرياً في أفكار الفلاسفة الذين يعرض لهم، أي موضوعاتهم الأنطولوجية والميتافيزيقية والمعرفية

كمبادئ كبرى وأساسية في تحديد اتجاهاتهم وتبيان تمايزاتهم، على أساس ما سبق أن صاغه في مقدمته النظرية (المدخل) عن المبادئ التي يعتمدها في تحديد الفرق الدينية والمدارس الفلسفية. أي أن موقفه النظري في سياق تحليله لآراء الفلاسفة، يتحدّد في مسعاه لجعل الفلسفة علماً (منطقياً) له معضلاته الخاصة .

ومما له دلالته على صعيد برهان الفكرة السابقة، إشارة الشهرستاني الواضحة إلى أن ما سيعرضه في الفصل المخصص للحكماء الأصول، لا يتجاوز في ملامحه العامة إطار الفلسفة العملية . إذ يرى أنهم لا يمتلكون آراء خاصة بصدد القضايا المميزة لأطروحات وأفكار الأساطين السبعة. وأن آراءهم في الغالب هي "حكم مرسلة عملية أوردناها لئلا تشذَّ مذاهبهم عن القسمة، ولا يخلو الكتاب من تلك الفوائد"(٩٧).

من هنا يبدو واضحاً بأن الشهرستاني لم يجد في "الحكم العملية" فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة . إلا أنه لم يهمل إيرادها من منطلق فائدتها. وفي هذا الجمع الخاص لحكماء الأصول، تبرز محاولته التصنيفية العلمية أيضاً، والتي عبّر عنها بكلمات "لئلا تشذّ مذاهبهم عن القسمة" لقد أراد جمعهم في إطار محدّد، تاركاً بذلك للقارئ مهمة الاستمتاع بمدلول (العمل) في الحكمة، وللعالم مهمة التأمل فيما تحتويه من (نظر)، دون أن يعني ذلك وقوفه عند هذا الحد، بل ومساهمته أيضاً في التركيز على الجانب المعرفي والنظري في الحكمة العملية.

٥- الجانب المعرفي في الحكمة العملية :

فالشهرستاني بوصفه عالماً من علماء الملل والنحل للقرن السادس الهجري، وقف أمام نماذج عديدة عن الحكمة الفلسفية مثّل "صوان الحكمة"، و " الحكمة الخالدة"، و"نوادر

الفلاسفة"، و"مختار الحكم ومحاسن الكلم" وغيرها، التي ركّزت -كما أسلفنا -على جمع النوادر والنكت عن الفلاسفة، فابتعدت بذلك عن مضمون (العلم الفلسفي) وأفرغته من مضمونه الأنطولوجي والميتافزيقي والمعرفي (المنطقي). ومن هنا فقد مثّلت رؤيته النقدية لهذا الجانب مساهمة مهمة سواءً على صعيد العودة بالفلسفة إلى مسارها الطبيعي كعلم مستقل له قضاياه الخاصة، أو على صعيد إغناء وتعميق مهام (علم الملل والنحل) باعتباره علماً عن فرق الإسلام والثقافة العالمية ككل. والشهرستاني بهذا المعنى تجاوز كل النماذج السابقة له، سواءً بصيغتها الإغريقية (الدوكساغرافيا) أو بصيغتها الإسلامية (كتب الفرق).

تأتي أهمية المساهمة التي يقدّمها الشهرستاني في إيراد الحكم التي تحفل بها الكتب المختلفة من خلال ربط الحكم المستقاة من هذه الكتب بقضايا الفلسفة النظرية. وهو ما عبّر عنه بعبارته القائلة بأنه وجد الكثير من الحكم المتفرقة، إلا أنه يوردها على سوق مرامه وطرد كلامه(٩٨).. ومن ذلك -على سبيل المثال -الحكمة المنسوبة إلى ديمقريطيس القائلة بأنه "لما كان الإنسان مضطر الحدوث كان معزول الولاية عن قلبه، وهو بقلبه أكبر منه بسائر جوارحه، فلهذا لم يستطع أن يتصرف في أصله لاستحالة أن يكون فاعل أصله"(٩٩). فإنه يعلق على ذلك قائلاً : "بأن لهذا الكلام شرح آخر، وهو أنه أراد التمييز بين العقل والحس، فإن الإدراك العقلي لا يتصور الانفكاك عنه، وإذا حصل لن يتصور نسيانه بالاختيار والإعراض عنه، بخلاف الإدراك الحسي، وهذا يدلّ على أن العقل ليس من جنس الحس، ولا النفس من جنس البدن"(١٠٠). وفي حديثه عن هوميروس، فإنه يورد حكمته القائلة "لا خير في كثرة الرؤساء"(١٠١).. يعلّق عليها قائلاً "وهذه حكمة شريفة لما في كثرة الرؤساء من الاختلاف الذي يأتي على حكمة الرئاسة بالإبطال، ويستدل بها أيضاً في التوحيد كما في كثرة الآلهة من المخالفات التي تكرّر على حقيقة الإلهية بالإفساد"(١٠٢).

من هنا يبدو واضحاً بأن الشهرستاني سعى جهده لإبراز قضايا الفلسفة المميّزة لثقافة الإغريق القديمة ومعضلاتها في الثقافة -الإسلامية. أي محاولة إبراز القضايا المعرفية (العقل والحس) والميتافيزيقية والأنطولوجية (التوحيد). وفيما لو تتبعنا الحكم الكثيرة التي يوردها في القسم الفلسفي من كتابه، فإننا سنلاحظ أنه لا يدرج حكم الحكماء كما هي وأنه لا ينتقي منها كيفما اتفق، بل يخضعها لتصنيف واضح ضمن إطار المدارس الفلسفية التي لم تفلح في إبداع أفكار "أصيلة"، مقارنة بفرق أو مدارس الفلاسفة "متميّزة . ولهذا فإننا نجدها مدرجة عنده ضمن نسق ما أسماه "الحكماء والأصول" الذين لم ترتق أفكارهم إلى مستوى الاتجاه أو المدرسة المتميّزة، بل إن كل ما وجده عندهم "حكم مرسلة عملية" أوردها "لئلا تشذّ مذاهبهم عن القسمة"(١٠٣).

إن هذا لا يعني بأي حال عدم إقرار الشهرستاني بفائدة الحكمة العملية . على العكس، إلا أن ما يميزّه على هذا الصعيد أنه جهد لربطها بقيمتها العلمية بإخضاعها لمبدأ إبراز طابعها العقلاني . أما الجانب العملي من الحكمة فقد انصب في إطار إبراز قيمتها الأخلاقية الرفيعة في الممارسة الفردية. فالحكمة التي يوردها على مثال بقراط (ت- ٣٧٠ ق.م) من رفضه التوجه إلى ملك فارس مقابل قناطير الذهب، وذلك ضناً منه بوطنه وقومه، إضافة إلى عدم أخذه أجرة على المعالجة من الفقراء وأوساط الناس (١٠٤)، أحد الأمثلة الملموسة للفكرة السابقة .

أما مجموعة الحكم التي يصنفها على ألسنة الفلاسفة والحكام (الاسكندر الرومي ت-١٣٧-١٤٠م)، فإنها تشير إلى إدراكه العميق لعلاقة الفلسفة العملية والسياسية بالأخلاق الفلسفية وهو ما يبدو جلياً في جمعه الحكم المختلفة على ألسنة الفلاسفة في الموقف من السياسة والقوة . وإذا كانت هذه الحكم تبدو في ظاهرها مجرد حكم متناثرة، فإن تحليلها يشير إلى

أن الشهرستاني لم يوردها عبثاً، بل للإشارة إلى تلك المفارقة، التي ربما حدس مضمونها والقائلة بتناقض القوة والحكمة. وتجد هذه الفكرة أوسع تجل لها في الحكم التي ينقلها عن الاسكندر المقدوني (عددها عشرون) والتي تعبّر عن الحكمة الفلسفية لرجل السياسة، ويقابل ذلك ما يورده من حكم قيلت في وفاته (عددها ١٨ حكمة) تدين كلها التناقض بين القوة والأخلاق، والملفت للانتباه هنا أنه لا يورد سوى آراء الحكماء التي تعارض الاسكندر وتدين سياسته وتحقّر معنى وقيمة انتصاراته(١٠٥).

من كل ما سبق، يبدو واضحاً بأن الفائدة العملية للفلسفة الأخلاقية، تمتلك في منظومة الشهرستاني قيمة معرفية أيضاً . أي أنه حاول أن يجسّد بالقدر الضروري استعادة الموضوع العلمي للفلسفة ومهماتها وغاياتها الأصيلة . ويمكن القول أن مسعاه انصبَّ في إطار المشاركة الفعّالة في إضعاف الفلسفة في نموذجها السقراطي والرواقي وإعلاء نموذجها الأرسطي –الأفلاطوني. وهذا ما يمكن رؤيته بوضوح في تحليله لمفهوم الفلسفة ومضمونها وأهميتها العملية وغايتها القصوى .

٦- الشهرستاني وموضوع العلم الفلسفي:

سبقت الإشارة إلى نزوع واضح لدى الشهرستاني، للإعلاء من شأن الفلسفة كعلم له موضوعاته الخاصة، وهو بذلك لم يخرج في رؤيته العامة عن مفهوم الفلسفة في نموذجها الإغريقي (الأرسطي والأفلاطوني)(١٠٦)، إلا أنه كمؤرخ متفلسف للملل والنحل، لم يقف عند حدود هذه الرؤية، بل ومازجها شأن كل عملية ثقافية معقّدة بكل عناصر ثقافته الإسلامية. بعبارة أخرى، لقد انكسرت الصيغة الإغريقية لمفهوم الفلسفة على موشور

القضايا التقليدية ومعضلات الوعي الميتافيزيقي والأخلاقي التي أفرزتها دولـــة الخلافـة وثقافتها. من هنا فالشهرستاني على غرار مؤرخي الفلسفة اليونانية من المسلمين، يفتتـــح التاريخ للفلسفة اليونانية "ببحث عن غايات الفلسفة وغايات الدين"(١٠٧). فهو يعتـبر أن الفلسفة هي "محبة الحكمة" والحكمة بالتالي هي موضوع وغاية الفلســفة، إلا أن الحكمـة تنقسم في الإطار العام ــ حسب نظره ــ إلى حكمة قولية، وحكمة فعلية . وأمــا الحكمـة القولية (وهي العقلية أيضاً) فهي كل ما يفعله العاقل بالحد، وما يجري مجراه مثّل الرســم، والبرهان وما يجري مجراه مثّل الاستقراء، فيعبّر عنه بهما.(١٠٨).بمعنى آخــر ليسـت الحكمة القولية بنظر الشهرستاني سوى الحكمة العلمية التي تتطابق في فهمه مع الفلســفة النظرية المنطقية التي يصل إليها الفيلسوف بالعقل من خلال البراهين والاستقراءات. فـي حين أن الحكمة الفعلية (أي العملية والأخلاقية) فـهي " كـل مـا يفعلـه الحكيـم لغايـة كمالية"(١٠٩) .أي أن الفيلسوف في سعيه نحو الكمال- يحاكي المثال المطلـق(الله). وإذا كان " الأول الأزلي هو الغاية والكمال، فلا يفعل فعلاً لغاية دون ذاته، وإلا فيكون الغايــة والكمال هو الحامل، والأول محمول، وذلك محال"(١١٠). فإن "الحكمة في فعله وقعت تبعاً لكمال ذاته"(١١١) وذلك هو المقصود بـ " الكمال المطلق في الحكمة" (١١٢). وبالتـالي فإن الفيلسوف في سعيه نحو الكمال المطلق هو مثال السعي" للكمال المطلـوب" (١١٣)ــ كما يكتب الشهرستاني ــ.

إلا أن الشهرستاني لم يقف عند حدود التقسيم العام للعلم الفلسفي، بل وحاول الكشف أيضـاً عن تطوّره من خلال إبراز تغيّر موضوعاته. فقد أدرك بعينه الثاقبة التحـول الجوهـري الذي شهده العلم الفلسفي، بانتقال اهتماماته من موضوع الطبيعيات والإلهيات، وصولاً إلى موضوع الفكر ذاته(المنطق). فإذا كان المتأخرون من الفلاسفة قد "خالفوا الأوائل في أكثر

المسائل"، وإذا كانت مسائل الأولين محصورة في الطبيعيات والإلهيات، وذلك هو الكـــلام في الباري تعالى والعالم، ثم زادوا عليها الرياضيات. فإن إحداث أرسطو من بعدهم لعلـــم المنطق، قد نقل الفلسفة من مجرد التأمل العقلي في الطبيعيات وكيفياتها، وكمياتها إلى العلم الإلهي(علم ما) والعلم الطبيعي(علم كيف) والعلم الرياضي(علم كم)، ثـــم أتمـــه بـــالمنطق باعتباره "آلة العلوم" (١١٤). آنذاك -إن أمكن القول -اكتمل العلم الفلسفي فـــي دورتـــه الأولى، فاسحاً بذلك المجال أمام التعامل اللانهائي مع ماهيات وكيفيات الأشياء والفكر.

إلا أن الشهرستاني الذي نبَّه إلى تباين آراء الفلاسفة بصدد موضوعات الفلسفة في مراحلها المختلفة، أشار في الوقت نفسه إلى إجماعهم في الموقف من مهمة وغاية الفلسفة في بلـوغ السعادة الحقيقية . فإذا كانت السعادة -على رأي الفلاسفة هي الشيء الوحيد الذي يطلـــب لذاته، فإن الإنسان "يكدح لنيلها والوصول إليها، وهي لا تُنَال إلا بالحكمة" (١١٥). وقـــد حدَّد ذلك بدوره رؤية الشهرستاني للمهمّة التي تضطلع بها الحكمة. فهي "تطلب إما ليعمل بها، وإما لتعلم فقط"(١١٦). أي أنه يتبع بذلك -على ما نرى -خطى أفلاطون وأرســطو في رؤية الصلة الداخلية بين العلم النظري والعلم العملي باعتبارهما تجليات عضوية لوحدة الحكمة (الفلسفة)، وبالتالي فإن تباين مدارس الفلسفة حول أفضلية النظر علـــى العمـــل أو العكس لا يغيِّر من مضمون الفلسفة وغايتها القصوى، بقدر ما أن ذلك يعكس في حقيقتـــه السعي لتجسيد الفلسفة إما في جانبها العملي(عمل الخير) أو في جانبها العلمي(علم الحق). وسواءً رجَّح الجانب الأول أو الجانب الثاني، فإن كليهما -كما يرى الشهرستاني لا يمكـن بلوغه إلا بـــ" العقل الكامل والرأي الراجح"(١١٧).

لقد حاول الشهرستاني الكشف عن طبيعة العلمي والأخلاقي في الفلسفة، وعن موقع العقـل في بنائها العلمي والعملي. غير أن هذه القضية لم تحمل طابعاً معرفياً بقدر ما أنها شكلّت

جزءاً من صراعات الفكر الفلسفي، وعلاقة الفلسفة بالدين، وتجليات ذلك في عالم الثقافة العربية الإسلامية وبالأخص فيما يتعلق بقضايا الفيلسوف والنبي، الإلهام والوحي، العقل والشرع وغيرها. وإن التعارض النسبي الذي يصوغه الشهرستاني في طبيعة مضمون الحكمة والشريعة، وشخصياتهما المركزية (الفيلسوف والنبي)، هي أحد أشكال تجلي التعارض الواقعي بين العلمي والعملي. إلا أن هذا التعارض لا ينفي أولوية كل منهما في ميدانه من حيث أن لكل منهما نموذجه الخاص عن " المثال"، وبالتالي غايته ووسيلته. ويصوغ الشهرستاني هذه العلاقة في مفاهيم: "إن الأنبياء أُيدّوا بإمدادات روحية تقريراً للقسم العلمي، ولطرف من القسم العلمي، بينما الحكماء تعرضوا لإمدادات عقلية تقريراً للقسم العلمي ولطرف من القسم العملي"(١١٨). فالتباين في الأسلوب (المعرفي) والوسيلة العملية يصل في ظاهره إلى حد القطيعة، أما في الواقع فإنه يعكس في أحد تجلياته طبيعة الخلاف بين الفيلسوف والنبي في وعي وإدراك حقيقة الحكمة .

فإذا كانت النبوّة روحية (إلهية) بينما الفلسفة عقلية(إنسانية)، فإن هذا التباين في مصدر المعرفة وأسلوب تجليها، قد حدّد الغاية المميّزة لكل منهما. فغاية الحكيم -كما يكتب الشهرستاني -"أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق تعالى وتقدس بغاية الإمكان"(١١٩)، بينما " غاية النبي أن يتجلى له نظام الكون فيقدّر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم وتنتظم مصالح العباد"(١٢٠). وبغض النظر عن الانتقادات الممكنة لهذه الرؤية على مثال ما يذهب إليه البعض من أن الشهرستاني لا يدركٍ خطورة العلاقة القائمة بين الدين والفلسفة، وبالتالي فإنه يتغافل عن مقاومة الدين لها مقاومة لا هوادة فيها(١٢١)، فإن إشكالية العلاقة بين الفلسفي والديني -العقلي والشرعي هي من قضايا

ومعضلات الثقافة العربية- الإسلامية الكبرى. والشهرستاني لا يبحث عن حلول لها ضمن منظومة فلسفية متكاملة. لقد انصب جهده -كما نرى -على مسألتين أساسيتين :

الأولى: إزالة حدود الالتباس وبذور الفتنة القائمة بين حدي الفلسفة والنبوة، وذلك بصياغة المقدمات اللازمة لرؤيته الخاصة لإمكانية التفريق بينهما على أسس معرفية تفسح المجال لشرعية "الفلسفي" في ثقافة "النبوة"، وبالتالي فإن تباينهما هو انعكاس لأولويات وغاية كل منهما.

الثانية: تقييم الفلسفة كعلم عقلي خاص ومتميّز . وهذا ما يبرز بوضوح في موقفه من طبيعة العلاقة بين الفلسفة والأديان ككل، ومن طبيعة تأثيرها وامتدادها النظري في ثقافة الإسلام ومدارسه الكلامية والفلسفية.

٧- تأثير الفلسفة على المدارس الدينية المختلفة :

بغض النظر عن معتقدات الشهرستاني الشخصية في موقفه من آراء الفلاسفة، فإنه كمؤرخ (للملل والنحل) قد تتبع خلجات الروح الفلسفي وتأثيره وانحلاله في مفاهيم المدارس اللاهوتية والكلامية المختلفة. حقيقة، إن تتبعنا لهذا الموضوع يكشف عن تركيز واضح على بعض المنظومات وإهمال بعضها الآخر . فهو لا يشير على سبيل المثال- إلى أي تأثير للفلسفة على الديانة اليهودية والمجوسية والمانوية. بينما يكتفي في استعراضه للنصرانية بإشارات عابرة وسريعة عما في مفاهيم فرقها-من تأثير للفكر الفلسفي(١٢٢). وتفسير ذلك -كما نرى- ليس خارج إطار ما نسميه "واقعية التأثير الثقافي وحدوده الفعلية القائمة آنذاك". فالثقافة الروحية والفكر النظري والمدارس الفلسفية لم تكن فاعلة التأثير وديناميكية الحركة إلا في عالم الإسلام . أي أن الفلسفة لم تعبّر عن ذاتها آنذاك إلا

في أوساط الفكر الاجتماعي للخلافة العربية الإسلامية. إضافة إلى عامل آخر نعتقد بأهميته وهو صعوبة احتواء كل المدارس الدينية. وهذا عائد إلى أحد السببين التاليين أو كليهما معاً وهما:

الأول: قلّة اطلاعه على الأثر الذي تركته الفلسفة على هذه المدارس، رغم إدراجها في منظومته التصنيفية العامة .

الثاني: محدودية المهمة النظرية التي عبّر عنها في مقدماته الأولى بقوله: "شرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم، من غير تعصب، ولا كسر عليهم، دون أن أبين صحيحه من فاسده، وأعين حقه على باطله، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل" (١٢٣). فالمهمة العامة التي يرسمها الشهرستاني لا تسمح له بتتبع تأثير الفلسفة في المدارس الدينية المختلفة . وإذا كان يشعر بأهمية ذلك من منطلق الفكرة التي أوردناها سابقاً، أي تقييم الفلسفة كعلم عقلي خاص ومتميز، ومحاولته إبراز ذلك من خلال تتبعه للتأثير الذي مارسته الفلسفة على المدارس الدينية والكلامية المختلفة، فإن تركيزه الأساسي على عالم الإسلام له ما يبرره، سواء من حيث انتمائه إلى بنيته الثقافية، أو من حيث محدودية فاعلية الفلسفة آنذاك في عوالم الثقافات الأخرى وحيويتها في عالم الإسلام -كما أشرنا أعلاه .

لقد نظر الشهرستاني إلى فاعلية الفلسفة عبر إدراكها كنموذج متميِّز للمعرفة له شرعيته حتى بالنسبة لـ"العلوم الإسلامية"، فهذه الأخيرة -في تشكلها وانفتاحها على الثقافة الفلسفية العالمية -لم تكن نتاجاً لوعي الذات التأملي في سعي المتكلمين الفردي، بل ونتاج تطوّر الوعي في مجرى خلافات "الأمة" وصراعاتها أيضاً.فالشهرستاني الضليع بكل تفريعات الفرق الإسلامية المختلفة أدرك فعالية الصراع في بلورة رؤاها ومقولاتها. فالصراعات

السياسية أفرزت ميدانها النظري أيضاً (الإمامة والأصول)(١٢٤). إذ حالما تم الانتقال إلى هذا الميدان ظهرت "بدعة معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، ويونس الأسواري في القول بالقدر"(١٢٥)، ثم نسج على منوالهم واصل بن عطاء وقال " بالمنزلة بين المنزلتين"(١٢٦). فظهرت مدارس المعتزلة والزيدية وغيرها. ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت في أيام المأمون "وكانت النتيجة أن اختلطت مناهجهم بمناهج الفلاسفة، فافردوا ذلك فناً من فنون العلم"(١٢٧) أسموه بعلم الكلام. وسبب التسمية " إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها، هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان"(١٢٨). وبغض النظر عن مدى دقة هذا الحكم، إلا أن الجوهري فيه يقوم في استيعابه المنهجي لتطوّر علم الكلام وتأثره بالفلسفة. وإذا كان الشهرستاني قد ربط هذا التأثر أساساً بفرق المعتزلة، فلأن الأخيرة كانت التيار الأكثر قابلية بفعل عناصر وعيها العقلاني لأن تتجاوب مع الحكمة العقلية للفلاسفة. ومن هنا، نلحظ تركيزاً واضحاً من قبله، ليس على تتبع المقولات الفلسفية في منظومات كبار مفكري المعتزلة فحسب، بل ومقارنتها بمنظومات المتفلسفة أيضاً، لتوضيح أوجه التباين والاختلاف في الدلالات المعرفية التي تتضمنها .

فالعلاّف (ت-٢٢٦هـ/٨٤٠م) "شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة، ومقرر الطريقة، والمناظر عليها"(١٢٩) -كما يصفه الشهرستاني -وافق الفلاسفة في "أن الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته، قادر بقدرة، وقدرته ذاته"(١٣٠). والعلاّف إنما " اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب أو اللوازم"(١٣١). ويذهب

الشهرستاني إلى وجود فرق بين الصياغتين، فبينما يدل قول القائل " عالم بذاته لا بعلم"(١٣٢) على "نفي الصفة"(١٣٣)، فإن القول " عالم بعلم هو ذاته" (١٣٤) يراد منه "إثبات ذات هو بعينه صفة، أو إثبات صفه هي بعينها ذات"(١٣٥).

أما النظّام (ت-٢٣١هـ/٨٤٥م)، فقد "طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة"(١٣٦)، وأن الكثير من آرائه شديدة الشبه بكلام الفلاسفة وخصوصاً بصدد قضايا الأفعال باعتبارها حركات، والسكون باعتباره حركة، والعلوم والإرادات وحركات النفس وغيرها. إذ ليست الحركة عنده -كما يكتب الشهرستاني -هي "النقلة وإنما مبدأ تغير ما، كما قالت الفلاسفة من إثبات حركات في الكيف، والكم، والوضع، والأين، والمتى"(١٣٧) وهذا ما ينطبق أيضاً على مقالته في الكمون والظهور، بمعنى أخذه إياها من الفلاسفة وخاصة الطبيعيين منهم(١٣٨). إلا أنه إذ وافق الفلاسفة في هذه القضايا وغيرها مثّل "نفي الجزء الذي لا يتجزأ"(١٣٩). فإنه قد خالفهم بصدد قضايا أخرى مثّل الجواهر وأحكامها . ويرى الشهرستاني بأن " أكثر ميله إلى مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين"(١٤٠). والنظام بهذا المعنى، مثّل الاستمرارية الطبيعية لشيخ المعتزلة الأول واصل بن عطاء (ت-١٣١هـ/٧٤٨م)، الذي وضع اللبنات الأولى لصرح المعتزلة النظري بمقالته في "نفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة، والإرادة، والحياة"(١٤١).

إن قراءتنا للقسم المخصص للمعتزلة في الملل والنحل، تكشف عن اهتمام واضح لدى الشهرستاني في البحث عن كل أفكار المعتزلة التي تمّت بصلة خفية أو مباشرة لآراء الفلاسفة. وحالما اتخذت عملية التأثير الثقافي للفلسفة مسارها الراسخ في الوسط المعتزلي، فقد أصبح من الصعب التخلص منها. لقد تحولّت الفلسفة إلى معين ومصدر لا ينضب لتطوير الآراء الكلامية، فرض نفسه على كل الفرقاء. وإذا كان الشهرستاني يركز

على قوة وفاعلية الفلسفة في الوسط المعتزلي، فإنها تبدو ككيان ذائب في سياق عرضه للتيارات الأخرى . وعلى الأخص منها الأشعرية . لقد برزت هذه الأخيرة بصفتها اتجاهاً جديداً محافظاً، فرض نفسه وسيطرته منذ أواخر القرن الثالث الهجري، ولم يكن لهذه الحركة أن تتمتّع بهذه القوة والسيطرة دون أن تستند إلى منهج المعتزلة العقلاني نفسه(١٤٢). وإذا كنا لا نعثر في منظومة الشهرستاني أثناء عرضه للأشعرية، على نفس التدقيق الذي أولاه لعلاقة المعتزلة بالمتفلسفة، فإن جملة القضايا التي ينقلها عن مفكريها الكبار أمثال: الأشعري (ت-٣٢٤هـ/٩٣٥م) والباقلاني (ت-٤٠٣هـ/١٠١٢م) والجويني(ت-٤٧٨هـ/١٠٨٥م) والأسفراييني (ت-٤٧١هـ/١٠٧٨م)، تعكس حقيقة تأثرهم الواضح بتفلسف خصومهم من المعتزلة . علماً أننا نعثر في (الملل والنحل) أيضاً على إشارة واضحة حول التأثير المباشر للفلاسفة في إبداع إحدى شخصيات الأشعرية الكبرى : الجويني . فقد اعتبر الشهرستاني مفهومه عن القدرة وترابط الأسباب بمسبب الأسباب، ما هو إلا رأي "أخذه من الحكماء الإلهيين وأبرزه في معرض الكلام"(١٤٣).

وليست القضية بالنسبة لنا في تتبع الأثر الذي تركته الفلسفة على كل المدارس والاتجاهات المختلفة التي يعرض لها صاحب (الملل والنحل). فنماذج المتكلمين الذين عرضنا لهم فيما سبق، تكشف لنا إلى أي حدٍ استطاع الشهرستاني أن يبرز فعالية الفلسفة في صياغة وبلورة مفاهيم وقضايا الاتجاهات الكلامية المختلفة. وسواء وعي ذلك أم لا، فإن رؤيته هذه تندرج في إطار ما نراه استيعاباً منظومياً جديداً، لخصوصية الفلسفة الإغريقية وهوية كيانها التاريخي، كما تجلّت في عالم الثقافة الإسلامية. وهو بذلك يتجاوز الأطر العقائدية والمذهبية التي حكمت رؤية أسلافه للفلسفة.

الخاتمة

يبقى البحث في موقع ومكانة الفلسفة لدى مؤرخي (الملل والنحل) قابلاً للانفتاح على إمكانيات متباينة من الرؤى والتقييمات المختلفة بل والمتعارضة أيضاً . وإذ تبدو فاعلية هذه الأطروحة في إطارها العام أكثر بروزاً بالنسبة للشهرستاني منها إلى المؤرخين السابقين عليه، فلأنه مثّل في موقفه من الفلسفة والفلاسفة حالة متقدمة وصلت في ترابطها إلى مستوى الطرح المنظومي للأفكار والمدارس الفلسفية التي أرّخ لها . ويرى الباحث أن الانتقادات التي يوجهها المشتغلون في حقل الفلسفة العربية- الإسلامية، حتى في حالة الإقرار بصحتها النسبية، فإنها كثيراً ما تتغافل عن "موضوعية" الأخطاء التي وقع بها الشهرستاني. إذ بغض النظر عن الإنجاز الذي جسّدته منهجيته العلمية وتثويره لعلم (تاريخ الملل والنحل)، بل وعلم تاريخ الأديان والفكر بشكل عام، إلا أنه ظلّ يعاني من ضيق القيود التي كبّلته بها،دينية العقيدة الوحدانية وقواعد الحدود الثقافية. فالشهرستاني هو نتاج مرحلة تاريخية محدّدة أبدع عقلها الفقهي حواجز وهمية كثيرة إزاء قضية الفلسفة. وإذا لم يكن بإمكانه أن يتخلص من أسرها، إلا أنه في الوقت نفسه شحذ يقينها الورع بأحكام العقل وقضايا الفلسفة، أي إذا كانت المنظومة الشهرستانية قد تمثّلت التقاليد الثقافية للخلافة في ميدانها النظري، فإنها بالمقابل برعمت عناصرها العقلانية -الفلسفية ضمن حدود وعيها التاريخي. والشهرستاني بهذا المعنى، لم يبحث عن أجوبة نهائية لقضايا ثقافته الكبرى، ولا عن بديل شامل أو مشروع مستقل لثقافات الأمم الدينية واللاهوتية والفلسفية . لقد نظر إليها باعتبارها شيئاً معطى، ولحد ما أسلوباً في البحث عن الحقيقة . وهذا ما جعل من الممكن إدراج كل تيارات الفكر والديانات الكبرى في موسوعة (الملل والنحل). وإذا كان هذا التقسيم يوحي بأولوية المللي على النحلي، أو الديني على الدنيوي، فليس ذلك إلا

انعكاساً لآثار الثقل العقائدي الذي فرضته -كما سبقت الإشارة -دينية العقيدة التوحيدية التي سعت إلى استيعاب الكون ونماذج وعيه في إطار حدودها الخاصة. والشهرستاني شاطر عقيدته هذا المسعى في أدقّ خلجات روحها الخالصة. لهذا يمكن فهم توازي وتداخل منهجيته العلمية -الموضوعية والنقدية مع العقائد الإيمانية أو قيود التقسيم الديني، خاصة وأن الأخير "رغم سلبياته كان الأسلوب الواقعي لفهم ظاهرة التباين ليس في إطار الثقافة العالمية وأديانها بل وفي إطار كل ديانة وفلسفة على حدة"(١٤٤). وقد انعكس ذلك في منظومة الشهرستاني من خلال إقراره بمبدأ "تقسيم أهل العالم جملة مرسلة بحسب الآراء والمذاهب"(١٤٥). وجعله ذلك يستنتج أن القسمة الصحيحة إنما تقوم على افتراض تقسيم عام هو "أهل الديانات والملل مطلقاً وأهل الأهواء والنحل"(١٤٦). وما تجدر ملاحظته ههنا، أن إدراج الشهرستاني لمذاهب الفلاسفة في إطار أهل الأهواء والآراء، ومقابلتهم لـ" أرباب الديانات تقابل التضاد"(١٤٧). حسب عبارته -ليس سوى الطريقة التي استوعب بها الخلاف الجوهري بين التيارين الكبيرين آنذاك في الثقافة العالمية، في موقفهما من طبيعة العلاقة بين الحكمة العقلية والحكمة النقلية، وبالتالي أسلوب انعكاسهما وتأثيرهما في الممارسة والغاية النهائية.

هوامش البحث

١- ليست صيغة " الانخلاع " التي تضمنتها عبارة الأشعري بقوله : " أنه انخلع من جميع ما كان يعتقد، كما ينخلع من ثوبه " سوى التعبير المباشر عن الصيغة النفسية التي أوردناها أعلاه . حول مضمون خطبته في مسجد البصرة حوالي عام (٣٠٠هـ) والتي أعلن فيها " توبته " عن مذهب الاعتزال ومحاربته لفضائحهم (انظر : الصالح، صبحي -**النظم الإسلامية** -دار العلم للملايين -بيروت -1965-ص ١٧٢-١٧٣).

٢- كيلاني، محمد سيد : **مقدمة كتاب الشهرستاني** " الملل والنحل " -دار المعرفة - بيروت - 1982 -ص٤.

٣- **المرجع نفسه** -ص٤.

٤- **المرجع نفسه** -ص٤.

٥- غرديه، لويس، ج قنواتي : **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية** -ترجمة صبحي الصالح وآخرون -ج١- دار العلم للملايين -بيروت ١٩٦٧- ط١- ص ٢٦٥.

٦- أمين، أحمد (بالاشتراك مع زكي نجيب محمود): **قصة الفلسفة اليونانية** -دار المعارف- القاهرة- ط٢- ١٩٣٥- ص ١٧-١٨- ١٩.

٧- الجابري، محمد عابد: **تكوين العقل العربي** -مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت -الطبعة الخامسة١٩٩١-ص١٥٥.

٨- الجنابي، ميثم: »**علم الملل والنحل** «، **تقاليد المقالات والأحكام في ثقافة الإسلام** - مؤسسة عيبال، دمشق ص١٩١

٩- الشهرستاني : **الملل والنحل** -ص٦٨.

١٠- **المصدر نفسه** -ص ٧٤.

١١- **المصدر نفسه** -ص٦٨.

١٢- ابن خلدون : **المقدمة** أورده حسين مروة في النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية -الجزء الأول -دار الفارابي -بيروت -الطبعة الرابعة ١٩٨١- ص٨٦٤.

١٣- مروة، حسين : **مرجع سبق ذكره** -ص ٨٧٤.

١٤- حول هذا الموضوع، يمكن العودة إلى العمل الموسوعي الذي أنجزه الأستاذ الدكتور ميثم الجنابي، الغزالي " بأجزائه الأربع الصادر عن دار المدى -دمشق ١٩٩٩.

١٥- لويس غردية،ج قنواتي: **مرجع سبق ذكره** -ص١٣٧.

١٦- الجنابي ميثم :**مرجع سبق ذكره**- ص١٠٨.

١٧- الأشعري: **مقالات الإسلاميين** »تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد «، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة١٩٦٩، ص٤٨٣.

١٨- الجنابي، ميثم: **مرجع سبق ذكره** -ص ٢٠٨-٢٠٩.

١٩- الأشعري: **مصدر سبق ذكره** -ص ٤٨٣.

٢٠- **المصدر نفسه** -ص ٤٨٣.

٢١- **المصدر نفسه**- الصفحات: ١٨٣، ١٨٤، ٣٠٤، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٨، ٣٣٦.

٢٢- -**المصدر نفسه** -ص ٤٨٥.

٢٣- **المصدر نفسه** -ص ٥١٨.

٢٤- البغدادي، عبد القاهر **الفَرْق بين الفِرَق** -دار المعرفة- بيروت) -1985-د.ت) ص٩٣.

٢٥- **المصدر نفسه** -ص ٢٠٤.

٢٦- **المصدر نفسه** - ص٢٠٤.

٢٧- حول هذا التصنيف ورؤيته المسطحة لأهم قضايا الفلاسفة انظر بكيفية عامة : **المصدر السابق** -الصفحات(٢٠٤-٢٠٥-٢٥٣-٢٧٥-٢٧٦).

٢٨- ابن حزم : **الفصل في الملل والأهواء والنحل** -بيروت ١٩٨٦- الجزء الأول - (د.ت) ص٧.

٢٩- **المصدر نفسه** . ص ٩٤.

٣٠- **المصدر نفسه** - ص ٩٤.

٣١- **المصدر نفسه** - ص ٩٤.

٣٢- **المصدر نفسه** - ص ٩٤.

٣٣- **المصدر نفسه** - ص ٩٥.

٣٤- **المصدر نفسه** - ص ٩٥.

٣٥- **المصدر نفسه** - ص ٩٥.

٣٦- تجدر الإشارة إلى أن ابن حزم يستعمل في كتابه (الفصل (...عبارة " الكتب التي كتبها ارسطو طاليس في حدود الكلام .. " وهو لم يقصد بها سوى كتب المنطق الأرسطية (انظر الفصل ...ج١، ص ٥٥).

٣٧- **المصدر نفسه** - ص ٩٥.

٣٨- **المصدر نفسه** - ص ٩٥.

٣٩- **المصدر نفسه** - ص ٩٢.

٤٠- سوف نقتصر على تحليل المقدمة الأولى والثانية لعلاقتها المباشرة بموضوعنا . أما المقدمات الثلاث الأخرى فهي: ١- في أول شبهة وقعت في الخليقة ' ي بيان أول شبهة وقعت في الملة الإسلامية ٣- بيان السبب الذي أوجب ترتيب كتابه على طريقة الحساب . الشهرستاني : الملل والنحل - ج١ -الصفحات ١ -٣٦).

٤١- **المصدر نفسه** -ص ١٢.

٤٢- **المصدر نفسه** - ص ١٢.

٤٣- الشهرستاني : **المصدر نفسه** - ص ١٢.

٤٤- **المصدر نفســه** – ص ١٢.

٤٥- **المصدر نفســه** –ص ١٢.

٤٦- **المصدر نفسه**- ص ١٤- ١٥.

٤٧- **المصدر نفســه** – ص ٣٧.

٤٨- **المصدر السابق**- ص ٣٨.

٤٩- الشهرستاني : **الملل والنحل**- ج٢، ص ٣.

٥٠- **المصدر نفســه** –ص ٤.

٥١- **المصدر نفســه** –ص٣٧.

٥٢- **المصدر نفســه** – ص٣٧.

٥٣- **المصدر نفســه** – ص٣٧.

٥٤- **المصدر نفســه** – ص١٦.

٥٥- **المصدر نفســه** –ص١٦.

٥٦- **المصدر نفســه** –ص١١.

٥٧- **المصدر نفســه** –ص ٦٥.

٥٨- **المصدر نفســه** – ص٦٦.

٥٩- **المصدر نفســه** – ص٨٥.

٦٠- **المصدر نفسه** – ص٨٥.

٦١- **المصدر نفسه** – ص٨٦.

٦٢- **المصدر نفسه** – ص٩٣.

٦٣- **المصدر نفسه** – ص٩٣.

٦٤- **المصدر نفسه** – ص١٢٠.

٦٥- **المصدر نفسه** – ص١٣٥.

٦٦- **المصدر نفسه** – ص١٠٨.

٦٧- **المصدر نفسه** – ص١٥٥..

٦٨- **المصدر نفسه** – ص١٤٩.

٦٩- **المصدر نفسه** – ص٦٠.

٧٠- **المصدر نفسه** – ص١٣٥.

٧١- الجابري، محمد عابد : **تكوين العقل العربي**- مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت -الطبعة الخامسة ١٩٩١- ص ١٤١.

٧٢- حول هذا الموضوع انظر: الجميلي، رشيد حميد حسن:**حركة الترجمة في المشرق العربي الإسلامي**- مؤسسة الكتاب والتوزيع والإعلان- طرابلس -ليبيا ١٩٨٢الطبعة الأولى.

٧٣- التوحيدي، أبو حيان: **المقابسات**، أورده عبد الحليم محمود في" التفكير الفلسفي في الإسلام" دار المعارف -القاهرة -1984 -ص٢٠٤.

٧٤- النشار، علي سامي : **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** -دار المعارف -القاهرة - الجزء الأول -الطبعة الثامنة ١٩٨١ -ص١١٠.

٧٥- الشهرستاني : **الملل والنحل** -ج٢ -ص ٦٠.

٧٦- **المصدر نفسه** -ص ٦٠.

٧٧- الشهرستاني : **الملل والنحل** -ج١ -ص ١٢١.

٧٨- **المصدر نفسه** -ص١٢١.

٧٩- الشهرستاني : **الملل ولنحل** ج١ -ص ١٢٣.

٨٠- **المصدر نفسه** -ص١٢٣.

٨١- **المصدر نفسه** -ص١٢٣.

٨٢- الشهرستاني : **الملل والنحل** ج٢ -ص٧٢.

٨٣- **المصدر نفسه** -ص٧٣.

٨٤- **المصدر نفسه** -ص٧٣.

٨٥- **المصدر نفسه** -ص١٤٩.

٨٦- انظر **المعجم الوسيط** -طبعة القاهرة ١٩٩٣ -ص٤٩٠.

٨٧- الشهرستاني : **الملل والنحل** ج٢- ج٩- ص١٥٠.

٨٨- **المصدر نفسه** -ص١٥٠-١٥١ والإشارة هنا إلى كتابه المعروف باسم " مصارعة الفلاسفة "- تحقيق وتقديم وتعليق سهيل محمد مختار -دار المعارف -القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٧٦ .

٨٩- **المصدر نفسه**- ص٩٨.

٩٠- **المصدر نفسه**-ص١٠٠.

٩١- **المصدر نفسه**- ص١٠٠.

٩٢- **المصدر نفسه**-ص١٠٠.

٩٣- **المصدر نفسه** -ص٦١.

٩٤- النشار، علي سامي: **مرجع سبق ذكره** -ص١٥٤.

٩٥- انظر على سبيل المثال: الجابري، محمد عابد - **مصدر سبق ذكره**- ص ١٥٦-١٥٧.

٩٦- الشهرستاني »**الملل والنحل**« ج٢، ص٦١ .

٩٧- **مصدر نفسه** -ص٦١.

٩٨- **المصدر نفسه** -ص ٩٥.

٩٩- **المصدر نفسه**- ص١١٤.

١٠٠- **المصدر نفسه** -ص ١١٣.

١٠١- **المصدر نفسه** -ص ١١٣.

١٠٢- **المصدر نفسه** -ص ١٠٦.

١٠٣- **المصدر نفسه** -ص ١٠٦.

١٠٤- **المصدر نفسه**- ص٩٥.

١٠٥- **المصدر نفسه** – ص ١٠٩.

١٠٦- **المصدر نفسه** -ص ١٣٧-١٤١.

١٠٧- حول هذا الموضوع يمكن العودة إلى: مقدسي، أنطون: **الفلسفة والسياسة في الفكر الإغريقي** – دمشق- المعهد العالي للعلوم السياسية- ١٩٧٩-ص٦٦-٦٩.

١٠٨- النشار، علي سامي : **مرجع سبق ذكره** -ص١١١

١٠٩- الشهرستاني : " **الملل والنحل** " -ج٢-ص٥٨.

١١٠- **المصدر نفسه** -ص٥٨.

١١١- **المصدر نفسه**- ص ٥٨-٥٩.

١١٢- **المصدر نفسه** -ص٥٨.

١١٣- **المصدر نفسه** -ص٥٨.

١١٤- **المصدر نفسه** -ص٥٨.

١١٥- **المصدر نفسه**: ص ٥٨-٥٩

١١٦- **المصدر نفسه** -ص٥٩.

١١٧- **المصدر نفسه** -ص٥٩.

١١٨- -**المصدر نفسه** -ص٥٩.

١١٩- **المصدر نفسه** - ص ٥٩

١٢٠- **المصدر نفسه** -ص٥٩.

١٢١- -**المصدر نفسه** - ص٥٩.

١٢٢- النشار، علي سامي: **مرجع سبق ذكره** -ص١١٢.

١٢٣- يكتفي الشهرستاني في الباب المخصص لأهل الكتاب باستعراض فرق اليهود والتعريف بها وتوضيح أهم مقالاتهم واختلافاتهم كفرقة "العنانية " و" العيسوية " و" المقاربة " و " اليوذعانية " و" السادة (**الملل والنحل** ج١- ص٢٠٩-٢١٩). وحالما ينتقل إلى الفصل المخصص للنصرانية، فإنه يشير إلى صفاتها الأول قبل بولس الرسول . فهذا الأخير شوَّش على شمعون الصفا" أفضل الحواريين علماً وأدباً" صير نفسه شريكاً له، وتحيَّر أوضاع كلامه وخلطه بكلام الفلاسفة ووساوس خاطره " (**الملل والنحل** ج١ -ص٢٢١) . حقيقة، أن اهتمام الشهرستاني ينصب باتجاه إبراز الهيكل اللاهوتي- الديني للنصرانية عبر استعراض ما يراه أفكاراً أساسية لدى فرقها الكبرى كـ" الملكانية " و " النسطورية " و" اليعقوبية " **وغيرها (الملل والنحل** -ج١ -ص٢٢١) وفي سياق ذلك يلمح إلى التأثير الذي مارسته الفلسفة على أفكار بعض هذه الفرق . فهو يشير- على سبيل المثال -إلى أن منتهى كلام نسطور الحكيم : في " إثبات كونه تعالى موجوداً، حياً، ناطقاً " شبيه بما تقوله الفلاسفة في حد الإنسان . إلا أنه يشير إلى تغاير هذه المعاني في الإنسان لكونه

جوهراً مركباً وهو(الله) جوهر بسيط غير مركب " (الشهرستاني : **الملل والنحل** ج١، ص ٢٢٤). بل إن الشهرستاني يلمع في حديثه إلى ما يمكن أن نسميه " قرائن الفكر اللاهوتي" فيما بين النصرانية وبعض الفرق الإسلامية . فهو يشير-على سبيل المثال -إلى التشابه فيما بين " مذهب نسطور" في الأقانيم الثلاثة أي : الوجود، والعلم، والحياة. وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هي هو" . (الشهرستاني : **الملل والنحل** ج١، ص ٢٢٤). وبين أحوال أبي هاشم الجبائي المعتزلي (ت-٣٢١هـ)، التي هي " صفات وراء الذات لا موجودة ولا معدومة".(النشار علي سامي : **مرجع سابق** -ص٩٧).

١٢٤- الشهرستاني : **الملل والنحل**، ج١ -ص١٦.

١٢٥- **المصدر نفسه** -ص٢٧.

١٢٦- **المصدر نفسه** -ص ٣٠.

١٢٧- **المصدر نفسه** -ص ٣٠.

١٢٨- **المصدر نفسه** -ص ٣٠.

١٢٩- **المصدر نفسه** -ص ٣٠.

١٣٠- **المصدر نفسه**، ص٤٩.

١٣١- **المصدر نفسه** - ص٥٠.

١٣٢- **المصدر نفسه** -ص٥٠.

١٣٣- **المصدر نفسه** -ص٥٠.

١٣٤- **المصدر نفسه** -ص٥٠.

١٣٥- **المصدر نفسه** -ص٥٠.

١٣٦- **المصدر نفسه** -ص٥٠.

١٣٧- **المصدر نفسه** -ص٥٣ - ٥٤.

١٣٨- **المصدر نفسه** -ص٥٥.

١٣٩- **المصدر نفسه** -ص٥٦.

١٤٠- **المصدر نفسه** -ص٥٥.

١٤١- **المصدر نفسه** -ص٥٥.

١٤٢- **المصدر نفسه** -ص٥٦.

١٤٣- مروة، حسين: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي - بيروت -١٩٨١ -ط٤-ص٨٦٣

١٤٤- الشهرستاني: **الملل والنحل** -ج١ -ص٩٩.

١٤٥- الجنابي، ميثم، **مرجع سابق**، ص ٢٥٧.

١٤٦- الشهرستاني : **الملل والنحل** ج١، ص ١٢.

١٤٧- **المصدر نفسه**، ص١٢.

١٤٨- الشهرستاني : **الملل والنحل** ج٢، ص ٣.

ببيلوغرافية البحث

أولاً- المصادر:

الأشعري، أبو الحسن: **مقالات الإسلاميين** -تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد -القاهرة -مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٩.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: **الفصل في الملل والأهواء والنحل** -بيروت -مكتبة خياط (جزءان) ١٩٨٦ { د.ت }.

البغدادي، عبد القاهر: **الفرق** -بيروت -دار الآفاق الجديدة -١٩٨٥ -{د.ت} .

المعجم الوسيط -مجمع اللغة العربية -القاهرة -الطبعة الثامنة -١٩٩٣.

ثانياً- المراجع:

١-أمين، أحمد(بالاشتراك)- **قضية الفلسفة اليونانية** -دار المعارف -القاهرة -الطبعة الثانية -١٩٣٥.

٢- الجميلي، رشيد حميد حسن: **حركة الترجمة في المشرق العربي الإسلامي**- مؤسسة الكتاب والتوزيع والإعلان -طرابلس -ليبيا -الطبعة الأولى -١٩٨٢.

٣- الجنابي، ميثم : **علم الملل والنحل** : تقاليد المقالات والأحكام في ثقافة الإسلام. مؤسسة عيبال -دمشق ١٩٩٤.

٤- الجابري، محمد عابد : **تكوين العقل العربي**- مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت –الطبعة الخامسة -١٩٩١

٥- الصالح، صبحي:- **النظم الإسلامية** -دار العلم للملايين -بيروت -١٩٦٥.

٦-غرديه، لويس، ج. قنواتي: **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية** -ترجمة صبحي الصالح وآخرون -الجزء الأول -دار العلم للملايين -بيروت -الطبعة الأولى ١٩٦٧.

٧- عبد الرزاق، مصطفى : **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** -القاهرة -دار المعارف – ١٩٤٤.

٨-مروة، حسين: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** -الجزء الأول -دارة الفارابي -بيروت -الطبعة الرابعة -١٩٨١.

٩-محمود، عبد الحليم : **التفكير الفلسفي في الإسلام** -دار المعارف -القاهرة -١٩٨٤.

١٠- مقدسي، أنطون : **الفلسفة والسياسة في الفكر الإغريقي** -دمشق -المعهد العالي للعلوم السياسية -١٩٧٩.

١١-النشار، علي سامي: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** -دار المعارف -القاهرة – الجزء الأول -الطبعة الثامنة .1984 –

مقاهي دمشق وأصحابها
في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

تأليف: بريجيت مارينو(*)

ترجمة: محمد وليد حافظ

رغم المناقشات الحامية التي أثارها دخول القهوة إلى سورية في القرن السادس عشر فإنها، وهي اليمنية الأصل، غدت نتاجاً منشراً في دمشق، حتى وإن منع تداولها، كما سنشير، مرات عديدة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر[1]. وظهرت مع انتشار هذا النتاج الجديد منشآت مخصّصة لتناوله وهي المقاهي. وتسمح لنا روايات الرحالة الغربيين والوثائق القضائية المودعة في سجلات محاكم دمشق الشرعية[2]، بتحديد مواقع المقاهي في المدينة ووصفها من الداخل، وتمييز روادها، والتحقق من شخصيات أصحابها المستثمرين لها.

وكما تقدّم القهوة للضيف عندما يدخل بيتاً[3]، تقدّم إلى الزبون الذي يناقش بائعاً. وهذه العادة تستحق منّا أن نقوم بجولة صغيرة على حوانيت السوق قبل أن ندخل المقاهي.

(*) باحثة في المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، وقد نشرت دراسات باللغة الفرنسية حول حي الميدان بدمشق في الفترة بين عامي ١٧٤٠ و١٨٣٠، وهي موضوع أطروحتها التي نالت عليها درجة الدكتوراه في جامعة بروفانس في فرنسة، بإشراف الأستاذ الدكتور أندريه ريمون في منشورات المعهد الفرنسي بدمشق.

ويصف دي بلانش الذي دعاه صاحب حانوت غني الضيافة التي قدّمت إليه قائلاً: "لم ينسَ وهو يطلعنا على غناه أن يطلب، حسب العادات الشرقية، القهوة اليمنية (المخا) التي لا يمكن الاستغناء عنها والتي قدّمت لنا في فناجين نفيسة على آنية مرصعة بالذهب الدقيق"(٤). وقد مورست هذه العادة أيضاً في "الدكاكين الصغيرة التي كانت تعرض حولها بطريقة مغرية أشياء للبيع كما يشير ربنسون (٥). وأمام هذه الدكاكين مصاطب مفروشة بسجاجيد ومساند لتكون مقاعد للمشترين، وما إن يجلس المشتري حتى يبدأ البائع بملء غليون يقدمه للزبون مشيراً في الوقت نفسه إلى القهوجي الذي هو في الخدمة دائماً، أن يجلب فناجين من القهوة، ثم يتبادل الطرفان مجاملات لا معنى لها ولا هدف هاماً لها. وبعد هذه المقدمات الضرورية يبدأان في الكلام في أمور البيع والشراء". ويؤكّد لورتي(٦) إنه: "مع الوقت والصبر وكثير من فناجين القهوة وأيام كثيرة من النقاش يمكن الحصول على قطع جميلة من السجاجيد البهية ذات الألوان المنسجمة القادمة من فارس أو من جبال آسية الصغرى أو من كردستان".

وإذا كانت القهوة ترافق جولات الرحالّة وشراءهم من الأسواق فإنها تتناول كذلك في منشآت خاصة تسمّى المقاهي. وأشير إلى وجود ما يزيد على مئة من هذه المقاهي في دمشق خلال القرن التاسع عشر(٧).

ولا نملك إلاّ معلومات قليلة عن مراحل انتشارها ولكننا نعرف تواريخ بناء بعضها.

وأقدم هذه المقاهي المذكورة في المراجع التي رجعنا إليها هو المقهى الذي بناه مراد باشا ضمن وقفه عام ١٠٠٣هـ/١٥٩٥م، قرب المسجد الأموي(٨). وتدلّ وثيقة تحمل تاريخ العام التالي ١٠٠٤هـ/١٥٩٦م، على أن والي دمشق سنان باشا أوقف ثلاث مقاهٍ على منشآت دينية تقع اثنتان منها في حي العمارة وحي باب المصلّى، والثالثة في قرية جنوب دمشق(٩).

ويعرف بناء تاريخ بعض المقاهي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فقد بنى دفتر دار دمشق (مدير المالية) فتحي أفندي الفلاقنسي مقهى في حي الميدان قبل إعدامه عام ١١٥٩هـ/١٧٤٦م[١٠]، كما بنى مقهى آخر في الحي نفسه عام ١١٦٣هـ/١٧٤٩م، تعود ملكيته إلى أسرة الموصلي. وفي عام ١١٦٩هـ/١٧٥٦م، بُنِيَت ثلاثة مقاهٍ جديدة في أحياء الشاغور وباب سريجة وباب المصلّى[١١]. ويشار ما بين عامي ١٨٢٧-١٨٣٠م إلى مقهيين آخرين أحدهما وقف لمتنفذ عسكري هو حسن تركمان كتخدا، ويقع في زقاق الوسطاني، والثاني في زقاق بادر وكلاهما في حي الميدان. وكان مقهى العصرونية قد بني في مطلع سبعينيات القرن التاسع عشر[١٢].

مواقع المقاهي:

إنّ مقاهي دمشق، وخصوصاً تلك التي تقع على ضفاف بردى، هي المظهر الذي كان يجتذب أنظار الرحالة الغربيين أكثر من غيرها من مظاهر المدينة.

المقاهي الكبيرة القائمة على ضفاف بردى:

يلاحظ آديسون[١٣] أنّ هذه المدينة شهيرة بكثرة مقاهيها وأناقتها، وأنها من هذه الناحية، هي باريس الشرق بالتأكيد. ويحدّد وجود كثير من هذه المنشآت الكبيرة من هذا الأنموذج في أماكن مختلفة من المدينة. ولكن الأكثر ارتياداً من بينها هي تلك التي تقع على ضفاف بردى، والتي هي حقاً ممتعة إذا قورنت بما يمكن أن يوجد في أماكن أخرى من الشرق.

ونجد مقارنة أخرى بين دمشق وباريس لدى لارومي[١٤]، يقول: "تحت أشجار الدلب المزروعة على شكل مربعات تتوسط كل واحد منها شجرة خامسة تقع مقاهٍ يمكن مقارنتها بجواسقها الموسيقية وصفوف أنوارها بما يوجد في حي الشانزيليزيه البعيد.

وتبعاً لرينو[١٥] فإنه "من المألوف أن تُوجَد قرب أحد مجاري الماء التي تخدّد المدينة المقاهي أشبه بخلوات، وبعض هذه الخلوات أشبه بحدائق صغيرة تمدّ عريشة ضخمة فوقها سقفاً من الخضرة مدعوماً بداليتين متشابكتين شبيهتين بعمود معقوف. وتحيط بالنهر الذي يحاذيها أشجار الجنبة وأدغال من الآس وأشجار الصفصاف والحور القزمة، وأُعدّ جوسق من الساقية يسرح البصر منه في تعرجات النهر وسط البيوت والحدائق، وغالباً ما يهدهد الخرير البعيد لشلاّل صغير أحلام المدخنين".

ويشير ميشو وبوجولا[١٦] إلى أن "المقاهي الأكثر ارتياداً والأكثر إشراقاً هي مقهى الورود ومقهى النهر ومقهى باب السلام. وهذا الأخير تحيط به ثلاث أسواق وتظلّله أشجار صفصاف كبيرة، وهو مصدر بهجة لأهل دمشق، وفيه يجتمع كل يوم أكثر من مئتي إنساناً يأتون ليدخنوا النراجيل ويشربوا الشراب المحلّى والمعطّر ويلعبوا الشطرنج على مصاطب أو مقاعد مرتفعة، وعلى خرير الماء وفي ظلّ أشجار الصفصاف أو ظلّ البسط المرتفعة".

وذكر لاروتي حاجي[١٧] هذه المقاهي الثلاثة، وأطنب في ذكر الخضرة في مقهى باب السلام وأشجاره: "إنّه مظلّل بأشجار الجميّز (توت فرعون) والحور والصفصاف والدلب المختلطة بشجيرات الورد وأصص الزهور".

ويصف فيري مورنر[١٨] بكثير من الظرف مقهى يرتاده الناس بكثرة قرب باب السلام، ويزعم أن ارتياد هذا المقهى خطير جداً لمن لا يحسن السباحة. ففي حين يزمجر النهر حولك وتحتكّ كشلال، فإنّ الألواح التي تمشي عليها أو تجلس فوقها ليست متينة.

وذكر مسافرون آخرون كذلك هذه المقاهي التي تتوضع على ضفاف بردى بكلمات أقلّ إثارة للشعور. وتبعاً لربنسون[١٩]، فإن "المقاهي في المدينة الشرقية تعدّ من المنشآت التي تلفت النظر أكثر من غيرها. وهي في دمشق كثيرة وأنيقة، وأغلبها على

هيئة جواسق(...) وهي عموماً تقع على ضفة ساقية تطلّ على شلاّل جميل وريـــاض وحدائق على الضفة المقابلة".

ويشير ويلسون[٢٠] إلى مقهى يقع في جزيرة صغيرة محاطة بالنهر. ويذكر بورتـو[٢١] مقهى كبيراً يقع قرب باب الفرج تشرف أرصفته على النهر، وتمتدّ العين منـــه فـي منظر جميل حتى الجدار الشمالي للقلعة.

ويعيد لامارتين إلى الذهن[٢٢] "المقاهي المبنية على ضفاف الســـواقي التـي تجتــاز المدينة". ويلاحظ هوارت[٢٣] مقهى على ضفة النهر محاطاً بأشجار كثيفة.

إنّ أوصاف الرحالة الغربيين هذه في القرن التاسع عشر تظهر أن مجاري الماء كانت تؤلف عنصراً هاماً في توضع مقاهي دمشق.ويشير إلى هذا التقليد أيضاً بوكـــوك،[٢٤] وهو رحالة من القرن الثامن عشر، فهو يلاحظ في صدد حديثه عن أحد هذه المقــاهي الواقع على ضفة بردى قرب جزيرة مزروعة بالأشجار، أنّ المكان مجــهّز بطريقــة مدهشة؛ ويُعدُّ من أكثر الأماكن متعة، وسط مدينة كبيرة. ويذكر موندرل[٢٥] في القرن السابع عشر، مقهى يتسع لأربعمئة إلى خمسمئة شخص، وكان قسمه الصيفي واقعـــاً على جزيرة صغيرة مظلّلة وسط بردى، ويحيط به تيار مائي عظيم. ويـــورد رحالـــة آخر سبق موندرل هو تيفينو[٢٦]، وشهادته مماثلة له، إذ يتحدث عن المقهى القريـــب من باب السراي قرب جسر على النهر محاذية بنهرٍ من جانب وتمتدّ الأشجار علـــى الجانب الآخر، وفي ظلّها يستمتع أولئك الذين يجلسون على المصـــاطب بالانتعــاش وبمنظر النهر الجاري أمامهم. ومقهى النهرين جميل وكبــير، إذ إنّ نــهرين يمـرّان ويشكّلان عند نهاية صالة كبيرة مسقوفة جزيرة صغيرة ممتلئـــة بشـجيرات الـــورد ونباتات أخرى، تمتّع بخضرتها وتنوّع ألوانها ورائحة زهورها أكثر من حاسة فـي آن واحد، وتضفي مزيداً من الرضا على موقع هو في الأصل ممتاز.

وإذا كانت المقاهي مصدراً للسرور لعموم الناس، فإنّ المياه تمثّل في نظـــر الطبيــب لورتي القادم من ليون[٢٧] تهديداً لصحة الناس الذين يقضون وقتاً طويلاً قربه، فـــهو يقول: "إنّ في كثير من أحياء المدينة حدائق عامّة وسطها مقاهٍ تضاء إضاءة مبهرة كل مساء، وهي مظلّلة بأشجار كبيرة تخترقها سواقٍ صافية؛ ولكن مهما بـــدت للرحالــة الأوروبي ممتعة فإنه لا يجب أن يقيم فيها، لأي سبب، كما يفعل كثير من الأجـــانب، لأنها تسبّب برطوبتها الحمّى، وهي غير صحيّة، ولا يجوز مطلقاً البقـــاء فيـــها مـــدّة طويلة في الليل، والأهمّ من ذلك عدم النوم فيها".

وبالإضافة إلى مـــا سبق كـــانت المياه تسـبب كـــوارث حقيقيـــة. ففـــي عـــام ١٠٩٨هـ/١٦٨٦-١٦٨٧م، مثلاً حدثت فيضانات قويّة في دمشـــق جرفـــت مقـــهى المقصف، وهو أحد أشهر مقاهي النزهات في المدينة[٢٨]. وتضـــرّر كذلـــك مقـــهى المناخلية الواقع في شمال القلعة في الخامس من محرم ١١٦٠هـ/أواسط كانون الأول ١٧٤٦م، بفيضان ارتفعت خلاله المياه إلى مستوى حافة النهر[٢٩].

وكانت مقاهي دمشق تقدّم متعة الماء لروّادها حتى وإن لم تكن على ضفـــاف النـــهر، وذلك في هيئة أحواض داخلها ويصفها رينو[٣٠]، كأنها "صالونات مبلّطـــة عريضـــة مزيّنة بحوض رخامي كبير". وهذا ما يلاحظه تيفينو[٣١] في مقهى السنانية "المســـمّى بالمقهى الكبير لامتداده الطويل، والذي يخلب الألباب بينابيعه المنبثقة التي ترى فـــي أحواض كبيرة". وكانت هذه التجهيزات تساهم أحياناً كما يشير بوكوك[٣٢] في إعـــادة إيجاد إطار ممتع لروّاد تلك المنشآت.

مقاهٍ وحمامات وحلاقون ومساجد في المدينة:

ويذكر بعض الرحالة، مثل بورتر[٣٣] ولامارتين[٣٤] ولالمان[٣٥]، بإيجاز وجود مقـــاه في قلب المدينة. وإذا كانت تلميحاتهم تعطي قليلاً جداً من التفاصيل عن هذا النمط من المنشآت، فإنّ وجود وثائق المحاكم الشرعية وصكوك التركات والشراء والاســـتئجار

المتعلقة بالمقاهي أو بمحتوياتها تزوّدنا بالمقابل بمعلومات أكثر دقة. إنّ حوالي ثلاثين مقهى منها يقع داخل النسيج العمراني وكان ثلثها وقفاً، كما تدلّ وثائق المحاكم الشرعية، إضافة للمعلومات المعروفة سابقاً.

كانت هذه المقاهي عموماً أقلّ اتساعاً من تلك التي وصفها الرحالّة، والواقع أنها كانت -كما في القاهرة-[٣٦] حصيلة تجهيز حوانيت، وتوسعها طفيف غالباً. من ذلك ذكر مقهى في عام ١١٢٤هـ/١٧٤١م[٣٧]، ونشهد أيضاً تجهيز مقهى من هذا النوع في حي الميدان من قبل عضوين من أسرة الموصلي يمتلكان حانوتين على الجانب الشرقي للشارع المركزي، فقد سمحا في شهر محرم ١١٦٣هـ/١٧٤٩م لمستأجر بتحويلهما إلى مقهى.

وتشير وثائق المحاكم الشرعية إلى نوعين من المنشآت: المقاهي (قهوة خانة)، والحوانيت المعدّة لتحضير البن وبيعه.

والأوصاف المجملة المتاحة لنا تقتصر على بضع كلمات تشير إلى العناصر نفسها في الأنموذجين، وبهذا فمن الصعب التمييز بين الحانوت والقهوة خانة. وهذا التمييز أقل وضوحاً كذلك في نص الوثيقة نفسها لأن المصطلحين يستعملان أحياناً لتعيين المنشأة نفسها[٣٨]. ولكن يحدث أحياناً أن القهوة خانة والحانوت متلاصقان كما لو أن هناك تكاملاً بين هذين النموذجين[٣٩].

وإذا كانت هذه الوثائق تمدّنا بقليل من المعلومات عن عمارة هذه المنشآت، فإنها تزودنا بالمقابل بما هو أكثر بقليل من التفاصيل المتعلقة بالجوار. إنّ عدداً لا بأس به منها يقع قرب مساجد[٤٠]وحمامات[٤١]أو محلات الحلاقة[٤٢]، وتساهم هكذا في تجميع الألفة الذكورية في مركز المدينة. وتبعاً للاروتي حاجي[٤٣]، فإنّ "ما يميّز الشرق أفضل من غيره هو المقهى ودكان الحلاقة"، وهذا التكامل بين هذه الأماكن العامّة المختلفة يمكن أن يؤدي إلى تشابك الوظائف،كما يتبيّن من هذه الملاحظة التي لاحظها

تروتينيون[٤٤]: "لا يندر أن تجد كرسي في زاوية ما زبوناً مقوّس الظهر، ماداً رأسه إلى الحلاق لأن القهوجي التركي يزاوج بطيبة خاطر بين مهنة الحلاق ومهنة القهوجي". ومن المعروف أن زبن الحمامات يتناولون القهوة بعد الحمّام في صالة خلع الملابس الاستراحة (البرّاني)[٤٥]. وكذلك إن كان يشار أحياناً إلى أن القهوة مجهّزة داخل الحمّام ويقدّمها موظف خاص[٤٦]، فإنه يمكن تصوّر بعض الحالات التي يمكن أن يكون فيها تكامل بين حمّام ومقهى مجاور.

الأثاث والأدوات:

نجد فيما كتبه ميشو وبوجولا[٤٧] وصفاً لما في داخل المقاهي: "صالات واسعة مبلّطة بالحجر الأبيض أو الرخام، عقود قبابها مدعومة بالأعمدة، وأرائك دائرية موضوعة بين الأعمدة، وأحواض من الماء محاطة بالنراجيل على شكل تاج، وكوّة واسعة غير نافذة يحضر فيها الشراب العربي اللذيذ، ومصاطب مغطاة بالحصر أو السجاجيد، وهكذا هو الأثاث، وكذلك داخل مقهى بدمشق".

ويمرّ على ذكر هذه الأشياء لاروتي حاجي[٤٨] قائلاً: إنّ الجسم الأساسي للمنشأة يتكوّن من صالات واسعة ببلاط رخامي مع عقد مدعوم بالأعمدة التي تصطف بينها الأرائك، وتحيط المصاطب بجدران الصالات، وهي غالباً مغطاة بالسجاد الأنيق، أو بحصر بسيطة، والنراجيل المتوضعة على شكل تيجان حول أحواض مملوءة بالماء في خدمة المدخنين دوماً".

يلاحظ روبنسون من جهته[٤٩] أن "أريكة واحدة نُصبت على امتداد الحائط الداخلي ورُتّبت حولها مساند يتكئ عليها الأشخاص الذين يرتادونها".

ويشير لورتي أخيراً[٥٠] إلى أن "الحدائق مزوّدة بمصاطب تستند على أوتاد ترتفع مترين عن الأرض، وعليها يتمدّد الدمشقيون مسترخين للتدخين واحتساء القهوة".

وترشدنا حوالي خمس عشرة وثيقة شراء تخصّ التجهيزات المادية لهذه المنشآت المؤسّس أغلبها في بداية القرن التاسع عشر إلى الأثاث والأدوات التي يمكن أن توجد في المقاهي(٥١).

وتتألف مفروشات المقاهي أحياناً من أنواع مختلفة من البُسُط والسجاجيد (بساط، حصيرة، لبّاد، سجادة، طنفسة)، ولكن هذه الكلمات لم تذكر إلاّ في نصف الحالات، ويقتصر عددها على ثلاثة أو أربعة في كل منشأة، أمّا الكراسي أو المقاعد التي لا مسند لها، فهي خلافاً لذلك مذكورة في كل الحالات. ويمكن أن يدّل عددها على حجم المنشأة التي كانت فيها. وبعضها مثل مقاهي دار السعادة والدرويشية وقنوات كان يحتوي على مئة منها تقريباً.

وبالإضافة إلى المصاطب المستديرة الملصقة بالجدران الداخلية أو الخارجية للمقاهي، والمذكورة في الوصف العام للبناء وليس في قائمة الأثاث، هناك في بعض المنشآت أرائك (ديوان) وسط الصالة، وهذه هي الحال في مقاهي تحت القلعة والدرويشية وخان السلطان، وصناديق من الخشب لا يعرف محتواها، تُكمّل عموماً أثاث هذه المقاهي، التي تنار بقناديل زيتية معلقة في السقف.

وبين الأدوات تُذْكَر النراجيل أكثر من غيرها في بند الكراسي نفسه، ويمكن أن تكون دليلاً على أهمية المنشأة، ويحتوي كل من مقهى الدرويشية وقنوات ودار السعادة على مئة كرسي وعشرين نرجيلة. وهذه المقاهي الثلاثة هي الأكثر أهمية بين المقاهي المذكورة في الوثائق القضائية التي يستند إليها بحثنا. ولا تظهر الفناجين إلا في نصف الحالات، ودلالتها على أهمية المنشأة صعبة، ربما بسبب عادات تناول القهوة التي تقدّم بأداة مزوّدة بمقبض وفم للصبّ (إبريق-دولة) ويقدّم الفنجان نفسه لأكثر من زبون، كما هي الحال اليوم. وأخيراً تستخدم موازين لوزن القهوة.

زُبن من نوعيات خاصة:

يُلاحَظ من الرحالة الغربيين كما يشهد على ذلك لامارتين[٥٢]، أنّ المقاهي تجمع وجهاء المدينة: "إنهم الآغوات الذين يرتدون عباءات قرمزية طويلة من الحرير مبطّنة بفرو السمور، بسيوفهم وخناجرهم المرصّعة بالجواهر المحزومة إلى أوساطهم، يتبعهم خمسة أو ستة من حشمهم، خدماً كانوا أو عبيداً، يمشون صامتين وراء السيد حاملين غليونه ونرجليه. يذهبون ليمضوا جزءاً من النهار على الأرائك الخارجية للمقاهي المبنية على الجداول التي تخترق المدينة، وأشجار الدلب الجميلة تظلّلها. هناك يدخنون ويتسامرون مع أصدقائهم. وهذه هي الوسيلة الوحيدة للتواصل بين سكّان دمشق بالإضافة إلى المساجد".

ويقدّم دوفوغي[٥٣] المقاهي الدمشقية "كصالات واسعة تحت قباب منخفضة مضاءة بقناديل مدخنة معلقة بفروع الأشجار، وعلى الأرض الممهدة بُسُط ومقاعد تنتظر عموم الناس، في حين أن الذين يترفعون عن الاختلاط بغيرهم وأصحاب المناصب يصعدون مصطبة دائرية تشرف على علوّ قدمين أو ثلاثة على الأرض". ولا يعلم إن كان هذا الوصف ينطبق على كل المقاهي؛ ولكن من المعلوم بالمقابل أن بعض المقاهي كانت ترتادها طبقات اجتماعية خاصة، توحّدها رابطة عرقية أو مهنية واحدة[٥٤].

وكما في القاهرة، حيث تبدو المقاهي من تسميتها على أنها أمكنة يطرقها المزاولون مهنة معينة: كبائعي الخيش (قهوة الخيشيين) وقهوة الخراطين، والعلبيين،[٥٥] فإنّ بعض منشآت دمشق تبدو من تسميتها مطروقة من أصحاب مهن معيّنة كاللحّامين والنجّارين[٥٦] والحمّامين (مربي الحمام)[٥٧] والقمّاحين[٥٨]. حتى إنه كان في استنابول مقهى معروف كمكان لقاء لشهود الزور، الذين يمكن شراء ذمّتهم بمبلغ معيّن طوال النهار[٥٩].

والمقاهي التي كان يرتادها العسكريون، وهي موجودة في حلب كذلك[٦٠]، أماكن استراتيجية في الخصومات التي تندلع بين القوى المتعادية، وهكذا ففي عام ١٠٨٣هـ/١٦٧٢-١٦٧٣م، انفجرت شجارات بين السكمانية والإنكشارية. وقد بدأت الشجارات في مقهى بحيّ السكرية[٦١]. وكذلك في عام ١٢٢٠هـ/١٨٠٥-١٨٠٦م، هاجم الإنكشارية المحليّون (اليرلية) الإنكشارية التابعين للسلطان (القبوقول) بعدما حفروا ممراً يمتدّ من مقهى السكرية (ربما كان المقهى السابق نفسه)[٦٢]. وتورطت أحياناً مجموعات عرقية خاصة في الخصومات العسكرية. ففي شهر شوّال ١١٦١هـ/ تشرين الأول ١٧٤٨م، شنّت قوات الحاكم (القبوقول والدالاتية والتفنكجية) هجوماً على الدروز المجتمعين في مقهى بضاحية الميدان[٦٣]. وهاجمت، كذلك، في بداية شهر رمضان ١١٦٣هـ/ بداية آب ١٧٤٩م، قوات الحاكم (البغادة والموصلية والتفنكجية والقبوقول) مقاهي يرتادها الأكراد(٦٤).

وهكذا فلكل مقهى مجموعات خاصة من الزبن تضفي عليه سمات خاصة، إما مكان استراحة وإما مكان فجور.

وكان بعض الشخصيات يشرّفون بوجودهم هذه المنشآت. ومن هذا القبيل ما يشير إليه البديري[٦٥]، من أن الشيخ ابراهيم الجباوي شيخ الطريقة السعدية (توفي عام ١١٧٠هـ/١٧٥٦م)، برهن عن تواضع عظيم "لأنه كان يرتاد المقاهي". وتجعلنا هذه الملاحظة نخمّن السمعة السيئة لبعض هذه المنشآت. إنّ تناول القهوة، بالإضافة إلى ما سبق، كان أحياناً موضوعاً لمعايير سياسية وتقويماتٍ أخلاقية حتى منتصف القرن الثامن عشر. وفي هذا السياق يشير البديري[٦٦] أن حاكم دمشق أسعد باشا العظم أمر في بداية رجب ١١٦٢هـ/ منتصف حزيران ١٧٤٩م، بأن تسحب من المقاهي والأسواق مادة ليست طبيعتها محدّدة ولكن يمكن أن تكون القهوة أو التبغ، وهدّد بالموت من يتناولها لأنها تعدّ من أعظم المصائب؛ فالرجال والنساء وحتى الشباب يتناولونها. وسبق هذا الأمر أمر آخر في جمادى الأولى ١١٢٣هـ/حزيران- تموز

١٧١١م؛ بمنع التدخين في الأسواق(٦٧). ولكن لم يكن لهذا الأمر فائدة على ما يبدو، فبعد بضعة أشهر، أي في ربيع الأول ١١٦٣هـ/ شباط ١٧٥٠م، وفي خلال جولة في جوار المرج والتكية السليميّة يلاحظ البديري(٦٨) أن النساء الجالسات على ضفاف بردى يتناولن القهوة والتبغ كالرجال بل أكثر منهم! وكذلك في عام ١٢٢٢هـ/١٨٠٧-١٨٠٨م، يمنع حاكم دمشق كنج يوسف باشا السكّان من التدخين خارج البيوت ويمنع السهر في المقاهي ويمنع العروض الموسيقية فيها(٦٩).

ويلحظ وجود المومسات في هذه المنشآت خلال أواسط القرن الثامن عشر(٧٠). وفي الثالث من جمادى الأولى ١١٥٤هـ/ ١٧ تموز ١٧٤١م، يأتي عدد من سكّان حيّ الأخصاصية قرب مسجد الدرويشية إلى المحكمة ليشكوا من أن المقهى الواقع في هذا الحيّ يرتاده الفسّاق والشاذون جنسياً؛ فيأمر الحاكم بإغلاقه حالاً(٧١). يضاف إلى هذا أن بعض أهل دمشق لهم تقويمات سلبية على ارتياد بعض مقاهي مدينتهم. وفي مرجع من القرن التاسع عشر(٧٢) يتطرق إلى موضوع الأخلاق، فيقدر أن الناس الذين لهم بعض الشهامة والعقل والدين لا يدخلون المقاهي، لأن هذه المؤسسات تؤوي مجموعات من الأسافل والأرذال.

تناول القهوة والتسليات:

إذا كان الرحالة الغربيون يجهلون القضايا الاجتماعية التي كانت تتبلور في مقاهي دمشق، فإنهم يعلموننا بالمقابل بالمنتجات التي كان تستهلك فيها والتسليات التي كانت تعرض فيها.

التدخين:

إنّ تناول التبغ في أدوات (شيبوك* وغلايين ونراجيل وشوشة وجوزة) يلفت بشكل خاص اهتمام الرحالة. ملاحظات لارومي(٧٣) بهذا الصدد موجزة غالباً: "يشمل الشيبوك ويدخّن روّاد المقهى على طاولات صغيرة محاطة بأرائك ثقيلة". ويلاحظ

فوغي[٧٤] فقط أن "الجميع يمصوّن بصمت الغليون المؤلف من ساقين من القصب مطبقين على زاوية حادّة تنغرسان في بيضة من المعدن أو الخشب، ويحتسون معه فناجين لا تحصى من القهوة". وينكّب آخرون مثل رينو[٧٥] على وصف مفصّل جداً لهذه الأدوات: "يتربّع العرب على الأرائك ممسكين بين السيقان المتصالبة هذه النرجلية الأنيقة التي تحمل الاسم الخاص (شوشة). لا تتألف الشوشة مطلقاً كالنرجيلة التركية من إناء زجاجي تتشابك حوله الطيات الطويلة للخرطوم المرن (البربيش) كحلقات الحية؛ فإنّ بنية النرجيلة اللولبية أنيقة وخفيفة تذكرنا بالخطوط الأصلية للفن الإسباني المغربي، وحلّ محلّ الحوجلة الزجاجية جوزة هند يرتبط بها أنبوبان أحدهما عمودي والآخر محنيّ؛ ينغمس الأنبوب العمودي مرفوعاً قرابة قدمين ونصف في مستودع الماء الخشبي المحفور، ويحمل كأساً من النحاس ذات فوهة واسعة حيث يحترق التنباك. أما الأنبوب الآخر فهو قصبة مدهونة بالأحمر، وتستعمل لامتصاص الدخان".

وكذلك فإنّ ملاحظات روبنسون[٧٦] دقيقة: "إنّ الغليون المستخدم في دمشق، باستثناء الجوزة، نوع من النرجيلة لا يختلف عنها إلاّ بأنها يسهل حملها أكثر، ويتألف من قشرة جوز الهند التي تحبس الماء الحار، وتثبت بها قصبة مستقيمة طولها حوالي ثماني عشرة بوصة، يوضع فوقها التنباك والفحم المستعمل، وهذه القصبة العمودية يمسكها المدخّن، في حين أن الدخان المرطّب بمروره عبر الماء يُستَنْشَق عن طريق خرطوم مشابه يمتدّ من الكرة إلى الفم، وتصنع القصبات والكأس نفسها أحياناً من الفضة، وتحفر حفراً.

الموسيقى والرقص:

تسلّي الموسيقى والرقص والحكايات والدمى (دمى العرائس) بالإضافة إلى التنباك روّاد المقاهي. ويلاحظ لاروتي[٧٧] أنه أحياناً، ورغم هذا الخمول الطويل، هناك تسلية

بمغنين متجولين وراقصات أو رواة"[٧٨]؛ تبعاً لرينو "وبينما يتنشق العرب عطر التنباك عبر ماء الشوشة، يصغون إلى حكايات حكواتي ما بلغة مجازية(...) ويأتي الموسيقيون العرب من حين لآخر ليضفوا جواً ساحراً على استراحة المدخنين، وتارة يتنشط المشهد برقصات متألقة تؤديها راقصات (عوالم) جميلات بملابس زاهية".

ويبدو آخرون غير متحمسين كثيراً للموسيقى الشرقية، فإن لاروميه[٧٩] يشير إلى أنه "في المساء هناك موسيقى عربية تُعزف تحت أشجار الدلب ذات صرير وخُنّة"، ويبدو دوغوفي[٨٠] أكثر قسوة في هذا الصدد: "يصغي عشّاق الموسيقى إلى أوركسترا وحيدة النمط، مؤلفة من دربكة ونوع من الربابة وسلسلة من الحبال المشدودة على طاولة خشبية(قانون) تكرّر إلى الأبد الأنشودة الرتيبة الوحيدة، ويرافق الموسيقى مغنون على هذا اللحن الأساسي الذي يمتلك الشرقيون سرّه، ويحكون على أنغام اللحن السوداني قصص الحبّ والمعارك ومآسي الصحراء".

الحكواتي:

يؤكّد ميشووبوجولا[٨١] أهمية دور الحكواتي في مقاهي دمشق: "لا شكّ أنكم لم تسمعوا عن الحكواتية العرب، إنهم نوع من التروبادور المسلمين، شعراء السيرة الشعبية والذكريات العجيبة: "إنه في مقاهي دمشق يمكن أن يصادف الرواة الأكثر مهارة بين هؤلاء"، ويلاحظان كذلك "اندفاع المسلمين إلى الاستماع إلى هذا النوع من الحكايات".

أمّا لاروتي حاجي[٨٢] فالحكواتي عنده "يبدو للمسلمين كما كان يبدو الشاعر الموسيقي في أوروبة، إنه شاعر ارتجالي يعلّم السيرة الشعبية التي يرويها ويرتّبها على طريقته مازجاً إياها بالذكريات الأكثر إدهاشاً، ويعرف كيف يبهج، خلال ساعات، فضول العديد من المستمعين؛ إن الحكواتية في الشرق يصغي إليهم بانتباه ديني"[٨٣].

كراكوز:

إذا كان دوفوغي[٨٤] يكتفي بالإشارة إلى أن "عشّاق العــرض [المســرحي] يتــابعون الحركات والأحداث البذيئة التي يعقّب عليها بدعابات خطيرة من قبل أكثر من كراكوز يتوضعون في زوايا القاعة"، ويفضّل تريتنيون[٨٥] هذا النمط من العروض أكثر قائلاً: "في المقاهي تقدّم تمثيليات كراكوز مساءً (...) وكراكوز نوع من المســهرّج الــتركي، شَرِهٌ سكيّر لصٌّ، شبق وبذيء بشكل مريع، يقتحم أبواب الحريم، يعتدي على الشرطة والخصيان والأزواج، ويلهو لهواً صاخباً بألف بذاءة وقحة وبمآثر الحــبّ والفســق، بطريقة مستحيلة السرد حتى باللاتينية. الديكــور بســيط بســاطة مدهشــة ويذكّــر بمسرحيات الظلّ الصينية الصغيرة، فوسط ستار داكن مشدود إلى زاوية حائط، ترتسم حلقة من القماش الأبيض، مضاءة بقنديل مدخن، وعلى القرص المضيء دمى ملوّنــة شفّافة كأضواء المصابيح السحرية تناور وتتقافز ثم تختفي عنيفــة مرتجّــة عابســة مضحكة. وكما عند غينيول(*)، فإن صوت مدير المسرح الذي يحركها مــن الــوراء جدّية حيناً ومزمّرة حيناً، ضاحكة أو متباكية يشرح مدير المسرح إيماءاتها". ويشــير تروتينون[٨٦] بالإضافة إلى ذلك إلى الخاصية المتنقلة لهذا النشاط. فيلاحظ في الحقيقــة أن: "راوي كراكوز فكّك كوخه بسرعة وحزم دماه التي سيعرضها في مقهى آخر".

أصحاب مقاهٍ على علاقة بالعسكر:

إن مكانة هذه المنشآت في الحياة الاقتصادية الدمشقية يمكن أن تؤطّر بالتحقّق بالتــأكّد من الأشخاص الذين استثمروها[٨٧]. والمعلومات المودعة في وثائق التركات تسمح لنا أن نجد موقع هؤلاء المالكين في السلّم الاجتماعي.

(*) هوكرالوز البلاد الفرنجية.

وبين السجلات الخمسة للتركات التي جردت في نطاق هذه الدراسة ثلاثة صدرت عن القسمة العربية(٨٨)، واثنان من القسمة العسكرية(٨٩). وقد أودعت الثلاث عشرة وثيقة التي وجدت من تركات مالكي المقاهي في القسمة العسكرية بين ١١٧٤-١١٨٤هـ/١٧٦٠-١٧٧١٠م، وست من هذه الوثائق تخصّ عسكريين وسبعة تخصّ مدنيين كان لهم صلات، يبقى تحديد طبيعتها، مع بعض العسكريين الذين ربما كانوا يستطيعون مثلاً تأمين حمايتهم(٩٠).

تتدرّج تركات أصحاب المقاهي التي درسناها بين ٣٨,٥ قرشاً و ٢١٧٥,٥ قرشاً بمعدّل وسطي يبلغ ٩٨٢ قرشاً(٩١). والقيمة الإجمالية يتضمن ثروات عقارية وديوناً هامة، فأصول تركة "سيد العارفين" تصل إلى ١٦٠٠,٧٥ قرشاً والقيمة الإجمالية لديونه ترتفع إلى ٥١٥٩,٥ قرشاً، وكانت هذه الشخصية تمتلك إلى جانب جزء من الدار ثلثي مقهى وحوشاً تقع كلها في حي الميدان، وخمسة عقارات أخرى موزّعة على قرى دوما وجديدة والزبداني.

ويجب أن يُشار إلى تركة محمد آغا التي تتضمن بناء مقهى وتجهيزاته (كدك) في سوق الصوف، وكذلك إلى دارٍ ومشغلين للنسيج في الحي نفسه وتصل قيمتها إلى ٢١٧٥,٥ قرشاً، وتركة الحاج أحمد بما فيها الديون تفوق ٢٠٠٠ قرشاً، ولكنها لا تتضمن عقارات، وكان هذا الشخص على علاقة بمقهى يقع في سوق الدقاقين.

أما التركات الأربع التي أصولها بين ١٠٠٠-١٥٠٠ قرشاً، فتتضمن قليلاً من الأموال الثابتة باستثناء تركة أحمد بشه الذي كان يمتلك نصف تجهيزات مقهى يقع في حي العمارة، وكذلك حانوتاً وثلثي دارين تقع جميعها في الجي نفسه، وداراً داخل القلعة، وداراً وأراضي ومزروعات في قرية حرستا.

والتركتان المحصورتان بين ٦٠٠-٧٠٠ قرشاً، هما لسيدين (من سلالة النبي) ولكل منهما خصوصيته؛ فالأولى التي للسيد المصطفى بن السيد أحمد العجلاني ناقصة؛

ومع ذلك تتضمن كثيراً من الثروات الواقعة في حي الميدان: مقهى وحوشين وحانوتين ودارين وبعض أشجار الفواكه. وخصوصية التركة الثانية التي للسيد أحمد بن يوسف بشه يكمن في أنها تتألف بكاملها تقريباً من بيع أموال ثابتة قيمتها مثبتة، وهذه الحالة نادرة في هذا النوع من الوثائق، وهي سبعة حوانيت وحوش ومصبنة تقع في باب المصلّى، وكان المرحوم يملك حصصاً منها.

ويملك خليل بشه الذي قائمة تركته منخفضة نسبياً (١١٧ قرشاً) داراً في حي باب السريجة، وكان مساهماً في نشاطات اقتصادية مختلفة كلها في حي الميدان، حيث كان يملك مقهى وفرناً وثلاثة حوانيت.

وتركة أحمد بشه، رغم أنها أعلى من سابقتها (٣٤٢,٧٥ قرشاً)، تتضمن أموالاً ثابتة أقل؛ فبغض النظر عن بناء مقهى قنوات وتجهيزاته، فإنّ هذه الشخصية لم تكن تملك إلاّ عمارة مسكن في الحي نفسه.

وأخيراً، فإنّ الشخصين اللذين ثروتهما أقل أهمية، وهما محمد بشه والحاج درويش لم يكن كل منهما يملك إلاّ جزءاً من تجهيزات مقهى: الأول في الصالحية، والآخر في المناخلية، وهذان الشخصان يمكن اعتبارهما ممثلين للمالكين الأقل حظاً، وهذا غريب إلى حدّ ما في حالة الحاج درويش الذي يمكن متابعة مسيرته عبر كثير من الوثائق.

الحاج درويش:

في ١٩ جمادى الثانية عام ١١٩٥هـ/٩ تموز ١٧٤٦م، يشتري الحاج درويش لحساب ابنه عبد الرزاق الذي ما زال قاصراً نصف تجهيزات مقهى باب جيرون، ويستأجر في اليوم نفسه، وبنقود ابنه كذلك بصفته وصياً عليه، نصف المقهى. وبعد ثلاث سنوات، أي في ٨ من ذي الحجّة عام ١١٦٢هـ/١٩ تشرين الثاني ١٧٤٩م، يستأجر عبد الرزاق الذي أصبح بالغاً المقهى بكامله، وكذلك الموقع الذي كان يقابله والمعيّن باسم "مصيف"، وربما كان عناه بناءً ملحقاً بالمقهى يستخدم صيفاً. وبعد عام ونصف، أي في ١٥ جمادى الثانية عام ١١٦٤هـ/١١ أيار ١٧٥١م، يستأجر الحاج درويش

أحد عشر حانوتاً معدّة لتحضير القهوة وبيعها، تلاصق الجامع الأموي ومن أوقافه، وقد حُدّد عقد الإيجار هذا بعد عامين ابتداءً من ٢٥ ذي الحجة ١١٦٦هـ/٢٣ تشرين الأول عام ١٧٥٣م، لمدّة ست سنوات. إنّ تركة الحاج درويش المحضّرة في نهاية ربيع الثاني ١١٧٦هـ/ منتصف تشرين الأول ١٧٦٥م، يعلمنا كذلك أنه كان يملك أيضاً تجهيزات مقهى يقع قرب القلعة في حي المناخلية.

ورغم كثرة التوظيفات المحققة في المقاهي، وخلال أعوام كثيرة، فإنّ قائمة ميراث الحاج درويش خصوصاً منخفضة (٤٣,٥ قرشاً). وقبل ان نستنتج انخفاض مردود هذا النوع من النشاط، يمكن أن نفترض أن التركة التي نحن بصددها غير كاملة، ومهما يكن، فإنّ مسيرة الحاج درويش تؤلف مثالاً مهماً للخصوصية في مجال المقاهي الدمشقية، تلك الخصوصية التي ربما أعطت الحاج درويش لقبه: المُحَمِّص.

استنتاج:

من مقهى صغير في الحي ترتاده جماهير صاخبة إلى منشآت كبيرة على نهر بردى، تستقبل وجهاء المدينة، تتميّز مقاهي دمشق إذن بتنوعها.

ورغم القيم المختلفة لتركاتهم، فإنّ أصحاب المقاهي في دمشق يؤلفون طبقة خاصة إذا قُيِّموا حسب الإجراءات القضائية السارية حسب القسمة العسكرية، فهم إما انهم عسكريون أو أن لهم صلات بهم.

ويتجلّى دور العسكريين في دمشق في مجال القهوة في صُعُد مختلفة، فكثير من الوثائق يشير إلى مساهمتهم في تجارة هذا المنتج في القرنين السادس عشر والسابع عشر(٩٢). وتؤلف الضرائب المرتفعة على القهوة والمقاهي في بداية القرن الثامن عشر جزءاً هاماً من عائدات الإنكشارية المحليّين(٩٣). وفي منتصف القرن الثامن عشر يستفيد الإنكشارية دائماً من جباية ضريبة هذا المنتج(٩٤). وتلحظ هذه الظاهرة نفسها في القاهرة، حيث تحتكر الفرقة العسكرية المسماة (وجاق المتفرقة)، طحن القهوة في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، وكذلك ضريبة المقاهي،

يحتكرها في هذا العصر الإنكشارية الذين يأذنون باستثمار المنشآت ويؤمّنون لها الشرطة الداخلية[٩٥].

إنّ هذا التأثير القوي للعسكريين على المقاهي الدمشقية يلحظ كذلك في وثائق الشراء المتعلقة بالمنشآت نفسها أو بتجهيزاتها التي تحتوي عليها، فالواقع أن عدداً كبيراً من الصفقات نفّذها عسكريون أو أشخاص من أقربائهم، حتى زوجاتهم اللواتي كنّ بنات عسكريين، أو ينتدبن عسكرياً ممثلاً لهم. ورغم الحروب الكلامية التي كانت لا تزال تصاحب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تناول القهوة، فإنّ نساء وحتى قاصرين وبنات وغلماناً كانوا يستثمرون أموالهم في مجال كان يمكن الحفاظ على الأخلاق الحسنة بعيداً عنها. ويمكن أن يُقال هذا أيضاً عن الشخصيات التي كانت تمارس مسؤوليات إدارية[٩٦] وعن المقربين من السلطة[٩٧].

وأخيراً، وتبعاً لكارلبيه[٩٨] فإنّ "ثلاث مدن أعطت لهذا المكان الجديد للألفة كل وزنها، مكة والقاهرة واستانبول" وتظهر أبحاثنا أن دمشق ربما تستحق أن تُذكر بينها.

الحواشي

(١) في موضوع هذه الحرب الكلامية انظر (الأرناؤوط ١٩٩٢) و (Deguilhem ١٩٩٣) و(Pascual: مقالة قيد الظهور). وفيما يتعلق بمصر انظر (Raymomd ١٩٩٥).

(٢) هذه السجلات محفوظة في دمشق، مركز الوثائق التاريخية السورية، ونشكر هنا السيدة دعد الحكيم مديرة المركز لما وفرته لنا من شروط جيدة للعمل، والسيد هاني جربجي الذي أفادنا في الاستدلال على مواقع هذه المقاهي في دمشق.

(٣) Lamartine, 1855, II, p. 5 ; Vogüé, 1922, p. 79-80.

(٤) Des Planches, 1900, p. 141.

(٥) Robinson, 1838, P. 297.

(٦) Lortet, 1884, p. 579.

(٧) Poujoulat, Michaud إلى وجود ١٢٢ مقهى عام ١٨٣٠، وحسب Laorty-Hadji وجد ١٥٠ تقريباً من هذه المنشآت، ويشير إلى أقل من ١١٠ في سبعينيات القرن التاسع عشر، انظر Poujoulat , Michaud ١٨٣٣-١٨٣٥، ج٦/١٧٨) و(Laorty-Hadji ١٨٤٥، ص ١٥٠) و(القساطلي ١٨٧٦، ص ١٠٩).

(٨) J.-P. Pascual 1983, p. 38.

(٩) الأرناؤوط، ١٩٩٢، ص ٣٢-٣٣.

(١٠) البديري، ١٩٥٩، ص ٨٠.

(١١) البديري، ١٩٥٩، ص ١٩٠.

(١٢) القساطلي، ١٨٧٦، ص ١٠٩.

(١٣) .Addison, 1838, p. 144

(١٤) .Larroumet,_1898, P. 226

(١٥) .Reynaud, 1853, p. 244-245

(١٦) .Michaud et Poujoulat, 1833-1835, VI, p. 178

(١٧) .Laorty-Hadji, 1854.,p. 151

(١٨) .Vere Monro, 1835, p. 65

(١٩) .Robinson, 1838, p. 299

(٢٠) .Wilson, 1823, p. 449-450

(٢١) .Porter, 1855, p.520

(٢٢) .Lamartine, 1855-1856, II, p. 10

(٢٣) .Huart, 1879, p. 6

(٢٤) .Pococke, 1745, II, p. 122

(٢٥) :Maundrell, 1810, p. 173

(٢٦) .J.-G. de Maussion de Favières, 1971, p. 30

(٢٧) .Lortet, 1884, p. 568

(٢٨) .Laoust,_1952, p. 223

(٢٩) البريدي، ١٩٥٩، ص ٨٦.

(٣٠) Reynaud, 1853, p. 245.

(٣١) J.-G. de Maussion de Favières, 1971, p. 30.

(٣٢) Pococke, 1745, p. 122.

(٣٣) Porter, 1855, p. 30.

(٣٤) Lamartine, 1855-1856, II, p. 10

(٣٥) Lallemand, 1896, p. 89.

(٣٦) M.Tuchscherer, 1992, p. 37-38.

(٣٧) A.-K. Rafiq, 1990, p. 183.

(٣٨) وهذا هو وضع المنشأة التي تحدثنا عنها قبل قليل في حي الميدان، وهو أيضاً وضع المنشآت الواقعة في "تحت القلعة" وقبيبات ودقاقين وسوق ساروجة.

(٣٩) هناك مثالان لهذا التكامل بين القهوة خانة والحانوت، أحدهما في باب القلعة والآخر في سوق القاضي.

(٤٠) مقهى باب جيرون، المعروف أكثر بمقهى النوفرة بسبب النبع الذي يزينه، يقع قرب المسجد الأموي، وهناك في سوق الصوف مقهى قرب مسجد سيدي هشام، وقرب مسجد درويش باشا مقاهٍ كثيرة، وغرب القلعة مقهى ملاصق لمسجد يلبغا وآخر مقابله.

(٤١) يقع مقهى باب جيرون، مقابل حمام الذهبية، وفي حي مسجد درويش باشا مقهى يلاصق حمام الملكة، وفي سوق ساروجة مقهى يلاصق حمام الجوزة.

(٤٢) هناك محلات حلاقة مشار إليها قرب مقهى باب جيرون، ومقاهٍ تقع قرب مسجد درويش باشا وحانوت واقع في قرب القلعة.

(٤٣) .Laorty-Hadji, 1854., p. 149

(٤٤) Trotignon, 1893, p. 227

(٤٥) نعيسة، ١٩٨٦، ج١، ص ١٣١.

(٤٦) نعيسة، ١٩٨٦، ج١، ص ١٢٦-١٢٨.

(٤٧) . Poujoulat, 1833-1835, VI, p. 177-178

(٤٨) .Laorty-Hadji, 1854, p. 150

(٤٩) .Robinson, 1838, p. 299

(٥٠) .Lortet,1884,p.568

(٥١) يُدَل عادة على هذه الأدوات بكلمة كَدَك (سوق الخراطين، دار السعادة، درويشية، قبر عاتكة، سوق الرادية، الصالحية، خان السلطان)، وكلمتان: (قيمة) في (الدرويشية وباب السريجة) و (العدة) في (تحت القلعة)، أقل استعمالاً. إنّ كلمة (كَدَك) تضم أحياناً إلى إحدى الكلمتين (قيمة) أو (عدة) لتعيين هذه الأدوات (درويشية، سنانية)، ولكن على النقيض من ذلك، لا يقدّم أي من هذه الوثائق الكدك كحق في ممارسة أي نشاط خاص في مساحة معينة، وربما كان هذا المفهوم مدرجاً ضمنياً في كلمة كدك التي تحدّد فقط بأنها المعادلة لكلمة عدة (العدة المعبر عنها بالكدك، سوق ساروجة).

(٥٢) .Lamartine, 1855-1856, p. 10

(٥٣) .Vogüé, 1922, p. 83

(٥٤) إنّ الانتماء إلى جيل معيّن يمكن كذلك أن يكون معياراً لتمييز، وهكذا ففي مقهى الموصلي كان سلوك بعض شباب الحي يزعج المسنين، ولهذا قرّر

هؤلاء (المسنون) بناء مقهى آخر بحيث كان يجتمع الكهول. انظر (Raymond 1985، ص ٣٠١).

(٥٥) M. Tuehscherer, 1992, p. 40.

(٥٦) **نعيسة**، ١٩٨٦، ج١، ص ٧١٦.

(٥٧) **القاسمي**، ١٩٨٨، ج٢، ص ٢٩٩.

(٥٨) **القساطلي**، ١٨٧٦، ص١٠٩.

(٥٩) تقرير القنصل الإنكليزي **Campbell** المؤرخ عام ١٨٣٦، والمروي من **Yahia**) ١٩٨٦، ص ٢٣٢.

(٦٠) **A. Raymond, 1989**, II, p. 256.

(٦١) **H. Laoust, 1952**, p. 217.

(٦٢) **العبد**، ١٩٨٦، ص ١٢٥.

(٦٣) **البديري**، ١٩٥٩، ص ١١٧.

(٦٤) **البديري**، ١٩٥٩، ص ١٤٨. يشير البديري كذلك في شهر جمادى الأولى ١١٦٨هـ/ بداية آذار ١٧٥٥م، إلى حادث آخر يتعلق بصاحب مقهى كردي قتلته زوجته وبعض السفلة. انظر (**البديري**، ١٩٥٩، ص ١٨٤-١٨٦).

(٦٥) **البديري**، ١٩٥٩، ص ١٩٢-١٩٣.

(٦٦) **البديري**، ١٩٥٩، ص ١٣٠.

(٦٧) **ابن كنان**، ١٩٩٤، ص ١٨٠.

(٦٨) **البديري**، ١٩٥٩، ص ١٤٠.

(٦٩) الشهابي، ١٩٣٣، ج٢، ص ٥٢٤.

(٧٠) البديري، ١٩٥٩، ص ١٢٧.

(٧١) A.-K.Rafiq, 1990, p. 183.

(٧٢) القاسمي، ١٩٨٨، ج٢، ص ٣٦٨.

(٧٣) Larroumet, 1898, p. 235.

(٧٤) Vogüé, 1922, p. 83.

(٧٥) Reynaud, 1853, p. 245.

(٧٦) Robinson, 1838, p. 301.

(٧٧) Laorty-Hadji, 1854, p. 151.

(٧٨) Raynaud. 1853, p. 246, 247.

(٧٩) Larroumet, 1898, p. 235.

(٨٠) Vogüé, 1922, p. 83-84.

(٨١) Michaud et Poujoulat, 1833-1835, p. 179, 180

(٨٢) Laorty-Hadji, 1854, p. 151.

(٨٣) Reynaud, 1853, p. 246.

(٨٤) Vogüé, 1922, p. 83.

(٨٥) Trotignon, 1893, p. 232, 233.

(٨٦) Trotignon, 1893, p. 234.

(٨٧) هؤلاء الأشخاص الذين يسمون "أصحاب المقاهي" يساهمون بطرق مختلفة في هذه المنشآت، فبعضهم يملك منها الأدوات، وبعضهم يملك البناء؛ ولكن لا يعلم إذا كانوا يمارسون بأنفسهم أي نشاط داخل المنشأة.

(٨٨) "قسمة عربية" تعني القسم من المحكمة الذي يهتم بالقضايا الشخصية للمتوفين من المدنيين، انظر (**Rafiq** ١٩٧٣، ص ٢٢٢).

(٨٩) "قسمة عسكرية" تعني القسم من المحكمة الذي يهتم بقضايا العسكر: الخطبة والزواج والامتلاك والإعارة والميراث. انظر(**Rafiq** ١٩٧٣، ص ٢٢١).

(٩٠) فيما يتعلق بهذه الظاهرة في القاهرة انظر (**Raymond** ١٩٧٣، ج٢، ص ٦٨٨-٦٩٢).

(٩١) إنّ متوسط التركات المودعة في سجلي القسمة العسكرية المدروسين رقم١٦٢٠ و ١٧٩ هو ١٨٢٦ قرشاً، وهذا المتوسط محسوب اعتماداً على استطلاع أجري على ١٥٣ حالة.

(٩٢) الحمود، ١٩٨١، ص ١٨٩-١٩١.

(٩٣) **K. Barbir**, 1980, p. 183.

(٩٤) **A.-K.Rafiq, 1981**, p. 657.

(٩٥) **A. Raymond,** 1973, II, p. 644, 645.

(٩٦) اقتنى حسين أفندي محاسب الخزينة السورية (محاسبجي خزينة الشام) وابن مسؤول مالي (دفتر دار) بدمشق في ١٣ جمادى الأولى عام ١٢٤٥/ العاشر من تشرين الثاني ١٩٨٢م، محتويات مقهى يقع في خان السلطان.

(٩٧) أمينة خانم بنت سليمان باشا حاكم دمشق أسست في الوقف في جمادى الثانية ١١٧٧هـ/كانون الأول ١٧٦٣م، مقهى يقع في الدقاقين. ونفيسة خانم مولاة أسعد باشا حاكم دمشق السابق في الوقف في ٢٦ جمادى الثانية ١١٧٨هـ/٢١ كانون الأول ١٧٦٤م، مقهى يقع في سوق ساروجة مع التجهيزات التي فيه.

(٩٨) **O. Carlier**, 1990, p. 977.

BIBLIOGRAPHIE

Voyageurs occidentaux

ADDISON Ch.,

1838 *Damascus and Palmyre. A Journey to the East*, Londres.

DES PLANCHES D.,

1900 *Orient. Excursions, descriptions récits, études*, Marseille.

DE VOGUE E.-M.,

1922 *Syrie,Palestine,Mont Athos. Voyage aux pays du passé*, Paris.

HUART Cl.,

1879 *Notes prises pendant un voyage en Syrie*, Paris.

ALLEMAND Ch.,

1896 *D'Alger à Constantinople. Jérusalem-Damas*, Paris.

LAMARTINE A. de,

1855-1856 *Voyage en Orient,Paris.*

LAORTY-HADJI R. P.,

1854 *La Syrie, la Palestine et la Judée. Péleringe à Jerusalem et aux Lieux Saints*, Paris.

LARROUMET G.,

1898 *Vers Athènes et Jerusalem. Journal de voyage en Grèce et en Syrie*, Paris.

LORTET Dr.,

1884 *La Syrie d'aujourd'hui. Voyages dans la Phénicie, le Liban et la Judée (1875-1880)*, Paris.

MAUNDRELL,

1810 *A Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter 1697*, Londres.

MICHAUD M. et POUJOULAT M.,

1833- 1835 *Correspondance d'Orient, 1830-183]*, Paris.

POCOCKE R.,

1745 *A Description of the East and some other Countries*, Londres.

PORTER J.-L.,

1855 *Five Years in Damascus*, Londres.

واقع العلاقات الثقافية العربية- الإفريقية

١٩٧٧-٢٠٠٠

أ. د. صباح كعدان

قسم التاريخ

جامعة دمشق

مقدمة:

تكتسي دراسة واقع العلاقات العربية - الإفريقية أهمية خاصة في عالمنا المعاصر، عالم الثورة الثقافية والمعلوماتية، عالم الاعتماد المتبادل وثقافة العولمة. وبناء على ذلك فإن أهمية هذه الدراسة تنبثق من ثلاثة اعتبارات:

١-إن الثقافية تتصل اتصالاً مباشراً ببناء الإنسان نفسه "في تكوين قناعاته واختياراته، وفي تشكيل اتجاهاته، وفي عونه على تحديد رؤية سياسية واقتصادية" لبناء المجتمع والعلم اللذين يرغب بالعيش فيهما.

٢-إن ثقافة العولمة، ثقافة الشركات المتعددة الجنسيات والعابرة للقوميات، إذا الثقافة الأمريكية، ثقافة الكوكاكولا، والهمبرغر، والهيبز، والديسكو، وميكي ماوس، والرجل الحديدي وكوجاك، ورامبو، وأخيراً دالاس، تسعى إلى فرض التنميط على الثقافات الأخرى كلها، وإدخالها في إطارها الخاص وقيمها الذاتية. هذا التنميط الذي هو جزء من عملية الاستعمار الجديد. وبما أن المشكلة لا تكمن في التنميط فقط، وإنما أيضاً في التبعية الحتمية التي تتلوها نتيجة عدم تكافؤ القوى

بين الثقافات الأخرى وثقافة العولمة الغازية، والتدفق الوحيد الاتجاه لإشاعة هذه الثقافة الذي يجعل البلدان الأخرى التي تتلقى المؤثرات ولا تستطيع إصدارها لأن وسائل النشر الثقافية كلها في خدمة هذا التنميط الذي تسعى إليه ثقافة العولمة، فإن التبعية الثقافية ستؤدي حتماً إلى التبعية الاقتصادية، ومن ثم فإن التبعية السياسية تصبح تحصيل حاصل.

٣- إن الثقافتين العربية والإفريقية مهددتان بالخطر نفسه، مهددتان باضطرارهما ذات يوم لإنكار الذات ولبس الذات الأخرى الأمريكية، أي الخروج من إهابهما الثقافي إلى إهاب ثقافي آخر لم يخلق لهما ولم تخلقا له.

وبما أن هذه الدراسة لواقع العلاقات الثقافية العربية-الإفريقية تندرج في إطار التعاون العربي-الإفريقي المؤسسي والمنظم في المجالات كافة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الذي وضع أسسه مؤتمر القمة الإفريقي-العربي الأول الذي عقد في القاهرة فيما بين ٧-٩مارس/ آذار ١٩٧٧، فإنها تهدف إلى تعرّف واقع العلاقات الثقافية العربية-الإفريقية، أي تعرّف ما تمّ إنجازه في مجال التعاون الثقافي العربي-الإفريقي، في ضوء الأهداف التي رسمت له بعد مرور ما يقرب من ربع قرنٍ من انطلاقته، بهدف تعرّف مدى التزام الأطراف المعنية به أثناء مساره بتحقيق ما رسم له من أهداف. وفي حال عدم التزام الطرفين العربي والإفريقي بهذه الأهداف، تسعى إلى البحث عن أسباب ذلك وتلمس الحلول الكفيلة بتصحيح مسار هذا التعاون باتجاه تحقيق الأهداف التي رسمها المؤتمر له. كما تطرح تساؤلاً عما إذا كانت الأهداف التي رسمها مؤتمر القمة الإفريقي-العربي الأول للتعاون الثقافي لا تزال تتناسب مع ما طرأ من متغيرات على الساحة الدولية وتأخذ بالحسبان الاعتبارات الثلاثة السالفة الذكر؟

تغطي هذه الدراسة واقع العلاقات الثقافية العربية-الإفريقية منذ عــام ١٩٧٧ حتــى الوقت الحاضر.

إن تأمل تطور التعاون العربي-الإفريقي في المجال الثقافي يفرض علينا بحثــه فــي ثلاثة أقسام:

- **القسم الأول:** يبحث في الخلفية التاريخية للعلاقات الثقافية العربية-الإفريقية.
- **القسم الثاني:** يعالج واقع العلاقات الثقافية العربية-الإفريقيــة بنوعيــها الثنــائي والجماعي وسماتهما.
- **أما القسم الثالث:** فقد حاولنا فيه تقويم واقع العلاقات الثقافية العربية-الإفريقيــة، ورسم بعض الخطوط العريضة الممهدة لتعاون ثقافي عربي-إفريقي حقيقي يهدف إلى تقريب الثقافات وبناء الإنسان العربي والإفريقي المؤمن بالتعــاون العربــي الإفريقي، وخلق الوجدان المشترك الحريص على تحقيق أهدافه ومراميه لديــهما، على اعتبار أن خلق وجدان عربي إفريقي مشترك هو الوسيلة الأولى والفعالــة لبناء الثقافة المشتركة التي تسند كل عمل حضاري جماعي والقادرة على مجابهة المد الكاسح لثقافة العولمة التي تهدد الخصوصيات الثقافيــة للعــالمين العربــي والإفريقي.

أولاً: الثقافة التاريخية للعلاقات العربية-الإفريقية:

لم يعد الباحث في العلاقات العربية-الإفريقية بحاجة اليوم للتأكيد على قدم العلاقــات الثقافية العربية-الإفريقية وجذورها الضاربة في أعماق العصور التاريخيــة. وذلــك لكثرة الدراسات والندوات والأطروحات العلمية والأدبيات التــي تنــاولت العلاقــات العربية-الإفريقية، وأكدت على قدم العلاقات الثقافية بين العرب والأفارقة[١]، و"تبــادل التأثيرات الثقافية بين الحجاز واليمن ومصر من جهة، وبين وسط وشــمال إفريقيــة

(إثيوبية وأريتيرية وسودان وادي النيل وأوغندة من جهة أخـــرى"[٢]، قبـل ظـهور الإسلام وبعده؛ وبين تونس وليبية، ووسط وغرب إفريقية خلال العصر الحديـث[٣]؛ وبين المغرب الأقصى والإمارات والإمبراطوريات في إفريقية الغربية[٤]؛ وبين عُمان وساحل إفريقية الشرقي[٥]، وتلك التي بحثت في انتشار الإسلام في إفريقيـة الغربيـة والشرقية والوسطى، ودوره في الجهود الدائبة التي بذلها الأفارقة لتعلم اللغة العربيـة بحيث أصبحت لغة أصيلة بين اللغات الإفريقية، لغة المؤسسات العلمية فيـها ولغـة الفكر والثقافة الإفريقية، ومن ثم دور الإسلام في تأصيل الثقافة العربية في إفريقيـة؛ والدور التاريخي الذي لعبه المثقفون، والمفكرون الأفارقـة مـن خـلال الجامعـات الإفريقية والمراكـز الإسـلامية الأصيلـة فـي تمبكتـو، وسـوكوتو، وزنجبـار، ومقديشو،...في نشر الفكر الإسلامي واللغة والثقافة العربيتين، وفـي نشـوء حركـة إفريقية ذاتية لتدوين اللغات واللهجات الإفريقية الكبرى مثل لغة الهوسا أو الحوصـا، واليوروبة في نيجيرية، ولغة الولوف والفولاني في السـنغال وموريتانيـة، واللغـة السواحيلية في شرقي إفريقية (تنزانية وكينية ويوغندة والجزر الإفريقية في المحيـط الهندي)، بحيث أصبح هناك ثلاثون لغة إفريقية مكتوبة بالحرف العربي[٦]، وما نجـم عن ذلك كله من تلاقح فكري وثقافي، وتصاهر وتمازج اجتماعي، وتعميق للصـلات بين العرب والأفارقة في شمال شرقي إفريقية وشرقها ووسطها، وشمالها وغربها فـي جو يسوده التعاون الحر. أدى إلى طبع هذه المناطق بالطابع العربي الإسـلامي مـع تجلياته في المجالات كافة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية[٧]، ومن ثم إلى "نشوء حضارة عربية إفريقية" إسلامية[٨] شارك الأفارقة من أبنـاء تلـك المنـاطق مشاركة فعالة فيها لا تزال آثارها باقية في التاريخ السياسي العربي الإسلامي، وفـي إبداع الفكر الإسلامي، ولاسيما في الفقه والأدب شعراً ونثراً، ونجد آثارها أيضاً فـي آلاف المخطوطات العربية المحفوظة في الحواضر الإسـلامية الإفريقيـة (تمبكتـو

وسوكوتو وشنقيط وزنجبار ومقديشو وغيرها)، وتلك المحفوظة في مكتبات العواصم الأوروبية الكبرى. لكن ما يجب التأكيد عليه اليوم يتمثل بالأمور التالية:

١-إن العلاقات الثقافية العربية-الإفريقية في الحقبة المعاصرة لم تحدث من فراغ. فالماضي متصل بالحاضر وينعكس عليه من خلال زوايا كثيرة منها زاوية الثقافة العربية الإسلامية والتكيّف الثقافي والفكري(٩).

٢-إن أدّى العهد الاستعماري الأوروبي في العصر الحديث في إفريقية جنوب الصحراء الكبرى (من أواخر القرن التاسع عشر حتى ستينيات القرن العشرين) إلى اغتراب الكثير من أبنائها عن الثقافة العربية الإفريقية الإسلامية وإلى القطيعة بين الثقافة العربية والثقافة الإفريقية لحين من الدهر، ومن ثم إلى إضعاف العلاقات العربية-الإفريقية، وإلى فقدان كثير من الأفارقة المسلمين الإيمان بفكرة المجتمع الإفريقي العربي المسلم الموحد وقبولهم بوجهة النظر الأوروبية القائلة بوجود إفريقية سوداء وإفريقية عربية وأنهما كانتا وستبقيان دائماً عالمين مختلفين(١٠)، فإن التواصل الثقافي والفكري بينهما لم ينقطع تماماً، وذلك نتيجة الاتصالات المنتظمة في مواسم الحج وأثناء الرحلة الطويلة إلى الأراضي المقدسة وما يتم خلالها من لقاءات في فاس والقيروان وطرابلس والقاهرة والإسكندرية والخرطوم وبور سودان وجدة ومكة المكرمة والمدينة المنورة، وبفضل حركة البعثات الإسلامية من إفريقية إلى الجامعات والمعاهد الإسلامية في البلدان العربية وبخاصة إلى القاهرة والقيروان وفاس وقسنطينة وشنقيط. يدّل على ذلك قيام بعض الحركات الإصلاحية الإفريقية الساعية للعودة إلى الأصول الإسلامية ومقاومة الاستعمار سياسياً وثقافياً(١١).

٣-حماية الإسلام للمجتمعات الإفريقية المسلمة من الاغتراب الثقافي إبّان العهد الاستعماري في إفريقية جنوب الصحراء الكبرى. فالمجتمعات الإفريقية التي كان

الإسلام قد ترسّخ فيها تمسكت بعزم وثبات بثقافاتها العربية والإفريقية، وأصرّت على مقاومة الثقافات الأوروبية الوافدة، وأنشأت تعليماً عربياً موازياً للتعليم الأوروبي تمثل في المدارس القرآنية والمدارس الأهلية[١٢].

٤- إن لدى كل من العرب والأفارقة مفاهيم وتصورات عن الآخر جاءت نتيجة لتفاعلات وتراكمات في الماضي والحاضر. ففي الجانب الإفريقي، لم يكن العرب بالأمس في نظر بعض الأفارقة المتأثرين بالثقافة الغربية والأدبيات الاستعمارية والإعلام الغربي غير غزاة مستعمرين، وتجار رقيق عملوا على استعباد الأفارقة وإذلالهم[١٣]، بل هم "أخطر من استعمر إفريقية وأنكى من استعبد الأفارقة، وأنهم اليوم وراء الأزمة الاقتصادية العالمية والتضخم النقدي نتيجة سياستهم النفطية، وأن انعكاس السياسة العربية النفطية عاد بالوبال على اقتصادهم، وأن العرب هم سبب انخفاض المساعدات التي كانوا يتلقونها من الدول الغربية، وهم لا يراعون مصلحة إخوانهم الأفارقة ولا حتى مصلحتهم الخاصة لما يتمسكون باستثمار أموالهم في الدول المصنعة دون غيرها"[١٤]. وفي الجانب العربي، يوجد كثير من العرب ممن أصبحوا ضحايا المواقف والأفكار الغربية. فإفريقية الأمس في نظرهم ما هي إلا قارة مظلمة، مكتظة بالغابات والمستنقعات والحيوانات الوحشية والأمراض الفتّاكة، والشعوب الإفريقية ليست غير شعوب "بدائية" و "متوحشة" ، "بلا تاريخ" و "بلا حضارة". وكثير من العرب اليوم هم ضحايا الإعلام الغربي الذي يصور إفريقية على أنها قارة الفقر والجوع والإيدز...ويحمل العرب على الاعتقاد بأن كل ما تفعله الدول الإفريقية هو تبذير الإعانات (العربية) التي تحصل عليها، وصرف جل نشاطاتها في الانقلابات والتناحر القبلي على حساب التنمية والتطور[١٥]. ويتحدثون عن سيادة العرب بالمقارنة مع الأفارقة. ولا يذكر هؤلاء أن العرب أخذوا الكثير عن الحضارات والثقافات الإفريقية، كما أخذ العلماء والمفكرون الأفارقة عن الثقافة والحضارة العربيتين[١٦].

ثانياً: التعاون الثقافي العربي-الإفريقي:

نظراً لما للثقافة من أهمية في حياة الأمم والشعوب، وللدور الذي يمكن أن تقوم به في تشييد الجسور بين العرب والأفارقة، وفي خلق الوجدان المشترك لديهم المؤمن بالتاريخ الحضاري الإفريقي-العربي والأصول الحضارية المشتركة والقيم المتماثلة، وبوحدة مصالح العرب والأفارقة وأهدافهم في الحقبة المعاصرة، وبأهمية التعاون العربي-الإفريقي، فقد خُصِّص مكان واضح للبعد الثقافي في إعلان وبرنامج العمل للتعاون الإفريقي-العربي الصادر عن مؤتمر القمة الإفريقي-العربي الأول (القاهرة ٧-٩ مارس/ آذار ١٩٧٧)[١٧].

ومع ذلك فإن الباحث الذي يتقصّى الحقائق عن واقع التعاون الثقافي العربي-الإفريقي سواء أكان ذلك في المستوى الثنائي أم في المستوى الإقليمي الجماعي يصطدم بعقبتين رئيسيتين هما:

١-شح المعلومات حول التعاون الثقافي العربي-الإفريقي الثنائي. ومردّ ذلك عدم وجود مؤسسة أو لجنة مشتركة أو جهاز يحكم هذا النوع من التعاون ويوفّر المعلومات اللازمة للباحثين حول مسيرته.

٢-ندرة المعلومات حول التعاون الثقافي العربي-الإفريقي الجماعي، ويعود ذلك إلى أن الأجهزة المختصة بالتعاون العربي- الأفريقي لم يؤسس حتى الآن بنك معلومات حول مسيرة هذا التعاون يمكن للباحثين الرجوع إليه.

وهذا كلّه يجعل الباحث عن واقع التعاون الثقافي العربي-الإفريقي بمستوييه الثنائي والجماعي يلهث من الجري وراء المعلومات والمصادر، ويدفعه من ثم إلى الاعتماد غالباً على ما هو متوفر من دراسات منشورة متناثرة هنا وهناك في المجلات العلمية والدوريات، وعلى ما صدر من منشورات تتضمن الدراسات التي قدمت إلى الندوات حول العلاقات العربية الإفريقية والتعاون العربي-الإفريقي في العقود الثلاث الأخيرة.

إن الظروف التاريخية التي مرّ بها كلّ من العرب والأفارقة في الحقبة المعاصرة جعلت الأولوية للعلاقات الثنائية العربية-الإفريقية، ثم ما لبثت هذه العلاقات أن ارتفعت إلى المستوى الإقليمي في الستينيات، لتتبلور فيما بعد في شكل علاقات جماعية شاملة بانعقاد مؤتمر القمة الإفريقي-العربي الأول سالف الذكر في النصف الثاني من السبعينيات حين قننت الوثائق الصادرة عنه في مجالات التعاون العربي-الإفريقي الجماعي للمرة الأولى(١٨).

وهذا ما يبرر أن نبدأ دراساتنا لواقع التعاون الثقافي العربي-الإفريقي بالتعاون الثنائي.

١- التعاون الثقافي العربي-الإفريقي الثنائي:

أولى كثير من الدول العربية اهتماماً خاصاً للتعاون الثقافي العربي-الإفريقي. وشمل هذا التعاون عدة قطاعات هي: التبادل الثقافي، والتعليم الجامعي، والعون الفني.

أ- التبادل الثقافي:

بعد استقلال الدول الإفريقية، ارتبط عدد غير قليل من الدول العربية باتفاقيات ثنائية مع كثير من هذه الدول تهدف إلى توثيق العلاقات الثنائية في الميدان الثقافي، وذلك بوساطة تشجيع إقامة الصلات بين مختلف المؤسسات الثقافية والأدبية، وتبادل الأساتذة والخبراء مع تبادل المعلومات الخاصة بنتائج البحوث والمواد الثقافية والعلمية المختلفة، وتشجيع تبادل الزيارات الودية بين رجال العلم والثقافة. بالإضافة إلى تخصيص بعض المقررات الدراسية في المدارس والجامعات، والبرامج الإذاعية والتلفزيونية للتعريف بالبلد الآخر، وإقامة مراكز الدراسات المتخصصة بالشؤون الإفريقية وبالعكس، وتقديم المنح الدراسية العلمية والتدريبية، والاعتراف بالشهادات والدرجات العلمية المتعادلة التي تمنحها المؤسسات التعليمية في البلد الآخر، وإقامة المعاهد والمؤسسات والمكاتب الثقافية على سبيل التبادل(١٩).

ب- التعليم الجامعي:

تقوم الجامعات العربية التي نشأت منذ مطلع القرن العشرين، ويربو عددها اليوم عن خمسين جامعة، بدور بارز في التعاون الثقافي العربي-الإفريقي. وذلك بنقل خبراتها المكثفة إلى الجامعات الإفريقية حديثة العهد. وخير دليل على اهتمام مؤسسات التعليم الجامعي بالشؤون الإفريقية تخصيص عدد من المعاهد العربية للدراسات الإفريقية، وتقديمها المنح الدراسية للطلاب الأفارقة[٢٠].

(١) - المعاهد العربية للدراسات الإفريقية:

كان لمصر دور الريادة في الاهتمام بالشؤون الإفريقية. فمنذ منتصف الخمسينيات صدر قرار بتحويل معهد الدراسات السودانية التابع لجامعة القاهرة إلى "معهد الدراسات الإفريقية". وفي عام ١٩٧٠ تطوّر هذا المعهد حين استقل عن كلية الآداب بجامعة القاهرة، وأصبح يسمى "معهد البحوث والدراسات الإفريقية"، وهدفه تشجيع البحوث والدراسات الإفريقية وتوثيقها وإعداد المتخصصين علمياً في الشؤون الإفريقية. وذلك عن طريق تنظيم الدروس وإجراء البحوث والدراسات وتوجيهها والإشراف عليها، وتوفير وسائل البحث العلمي في الشؤون الإفريقية، ونشر البحوث والدراسات المتعلقة بالقارة الإفريقية، وتدريب الفنيين الذين تنتدبهم مؤسسات الدولة وهيئاتها ومصالحها المختلفة إلى الدول الإفريقية، وأخيراً تنظيم بعثات علمية للدراسات الميدانية. ويضم المعهد ستة أقسام متخصصة هي أقسام التاريخ، والجغرافية، والأنثروبولوجية، والنظم السياسية والاقتصادية، والموارد، واللغات واللهجات الإفريقية ورغم أن غالبية طلاب المعهد من المصريين فإنه يوجد بينهم عدد من الطلاب الأفارقة من السنغال والحبشة (إثيوبية)، إضافة إلى عدد من الطلاب العرب من المغرب والسودان وموريتانية[٢١]. وتمنح جامعة القاهرة بناء على طلب

المعهد درجات الدبلوم والماجستير والدكتوراه في الدراسات الإفريقية من أحد الأقسام المذكورة. كما يصدر المعهد مجلة علمية تحمل اسمه(٢٢).

ومنذ عام ١٩٧٢ أنشئ معهد الدراسات الآسيوية والإفريقية بجامعة الخرطوم تطويراً لوحدة أبحاث السودان التابعة لكلية الآداب، وتعبيراً عن تزايد اهتمام السودان بالدراسات الإفريقية ودورها المتزايد الأهمية في المستويين العربي والإفريقي. وهدفه التدريب العلمي للكوادر المؤهلة بمنحها الدرجات العلمية فوق الجامعية من دبلوم وماجستير ودكتوراه، وتنشيط الأبحاث في العلوم الاجتماعية والإنسانية واللغات، ونشر التقارير والدراسات الدورية، وعقد المؤتمرات العلمية حول الموضوعات المتصلة بدوائر اختصاصه الأربع وهي السودانية، والعربية، والإفريقية والآسيوية. ويضم المعهد ثلاثة أقسام متخصصة هي قسم الدراسات الآسيوية والإفريقية، وقسم اللغات السودانية والإفريقية، وقسم الفولكلور. وينشط المعهد في مجال عقد المؤتمرات والندوات ومنها مؤتمر "معاهد ومراكز الدراسات الإفريقية والثقافية" الذي عقد في الخرطوم عام ١٩٧٨، بالتعاون مع اتحاد الجامعات الإفريقية، وندوة "العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية" التي عقدت في الخرطوم عام ١٩٨١، بالتعاون مع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم(٢٣)، وندوة "الأبعاد الثقافية للتنمية في الأقطار الإفريقية والعربية"، التي عقدت في الخرطوم ١٩٨٩، بالتعاون مع اتحاد الجامعات العربية واتحاد الجامعات الإفريقية.

ثم ما لبثت أن ظهرت معاهد مماثلة في العراق (معهد الدراسات الآسيوية والإفريقية بجامعة المستنصرية في بغداد)، وفي الجزائر (مركز الأبحاث الإفريقية التابع لكلية الآداب بجامعة الجزائر(٢٤)، وفي المغرب (معهد الدراسات الإفريقية في الرباط التابع لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي).

(٢)- المقررات الدراسية الخاصة بإفريقية في مناهج الجامعات العربية:

في محاولة قام بها د. يوسف فضل حسن عام ١٩٧٥، لرصد الدراسات الإفريقية في إطار مادة التاريخ في مناهج الجامعات العربية، وعلى الرغم من الصعوبات التي لاقاها، فإن ما حصل عليه كان على النحو التالي:

- **في مصر**: تدرس جامعة الإسكندرية موضوعات تاريخ إفريقية في السنة الثالثة، وجامعة عين شمس أيضاً موضوعات في تاريخ إفريقية في السنة الرابعة. في حين أن جامعة طنطا تدرس تاريخ إفريقية الحديث في السنة الرابعة.
- **في ليبية**: تقوم جامعة طرابلس بتدريس مقرر حركات التحرر الإفريقي-الآسيوي، كما تدرس جامعة بنغازي مقرري تاريخ الإسلام في إفريقية جنوب الصحراء الكبرى وتاريخ إفريقية غير العربية في السنة الرابعة.
- **في الجزائر**: تدرس جامعة الجزائر ضمن مقرراتها التكوين التاريخي للعالم الثالث ومنه تاريخ إفريقية.
- **في السودان**: تقوم جامعة أم درمان الإسلامية بتدريس مقرر تاريخ إفريقية في السنة الثالثة، ومقرر تاريخ إفريقية القومي في السنة الرابعة. في حين تقوم جامعة الخرطوم بتدريس مسح لتاريخ إفريقية في السنة الأولى، ومقرر تاريخ إفريقية بعد عام ١٩٨٠ لطلاب بكالوريوس الشرق(٢٥).
- **في سورية**: حتى غاية العام الدراسي الجامعي ١٩٩٥-١٩٩٦، كان قسم التاريخ بجامعة دمشق يدرس تاريخ إفريقية في إطار العالم الثالث الحديث والمعاصر. لكن بدءاً من العام الدراسي الجامعي ١٩٩٦-١٩٩٧، أصبحت أقسام التاريخ في جامعات دمشق وحلب وتشرين في اللاذقية(٢٦)، تدرس مقرر تاريخ آسية وإفريقية الحديث والمعاصر في السنة الرابعة.

- **في قطر**: يدرس قسم التاريخ في جامعة قطر مقـــرر تـــاريخ إفريقيـــة الحديـــث والمعاصر في السنة الرابعة.

(٣)- المنح الدراسية العربية للطلاب الإفريقيين:

ليس من الممكن معرفة عدد المنح الدراسية العلمية، سواء أتعلق ذلك بمختلف مراحـل التعليم العام أم التعليم الجامعي والدراسات العليا التي تقدمها الدول العربية إلى الـدول الإفريقية غير العربية، لعدم وجود إحصاءات تحت تصرف الباحثين بهذا الخصـوص، ولاسيما أن بعض الدول العربية تعتبر ذلك سرّاً من الأسرار الوطنية أو القومية!!!

لهذا السبب نجد أنفسنا مرغمين على الاكتفاء بما هو متوفّـــر مـــن معلومـــات بـــهذا الخصوص في بعض الدراسات.

والواقع أن الجامعات والمعاهد الدينية والمراكز الإسلامية في الوطن العربي تعدّ مـــن أسبق المؤسسات التعليمية في استقبال الطلاب الإفريقيين، ولاسيما أعرق الجامعـــات منها أي جامعة الأزهر الشريف في مصر، وجامع الزيتونة فـــي تونـــس، وجامعـــة القرويين في المغرب. يضاف إليها بعض الجامعات الإسلامية والمعاهد الدينية حديثـــة العهد في الوطن العربي مثل الجامعة الإسلامية في الســـعودية، وجامعـــة أم درمـــان الإسلامية في السودان، والمعهد الديني في قطـــر، وكليّـــة الدعـــوة الإســـلامية فـــي الجماهيرية العظمى الليبية...كما أنّها تعدّ من أكثر المؤسسات الجامعية تقديماً للمنـــح الدراسية لهم.

وتعدّ مصر بحكم موقعها وثقلها في القارة الإفريقية أكثر الدول العربية للمنح الدراسية للطلاب الإفريقيين غير العرب. ففي نهاية العام الجامعي ١٩٨٠-١٩٨١، وصل عـدد الطلاب الوافدين من الدول الإفريقية غير العربية في الجامعـــات والمعـــاهد العاليـــة والمعاهد الفنيّة التابعة لوزارة التعليم العالي إلى ٦١٦ طالباً بمراحل الدراسات العليـــا

والليسانس والبكالوريوس، ينتمون إلى ٢٩ دولة إفريقية. وكانت أكثر الدول استفادة من هذه المنح هي نيجيرية وإريترية، والسنغال، وسيراليون، والتشاد والحبشة (إثيوبية) وموريشيوس. وتركّزت معظم هذه المنح في الكليّات العلمية مثل كليّات الهندسة والتكنولوجيا والطب البشري والزراعة والعلوم، إلخ...[٢٧]. وفيما بين الأعوام الدراسية ١٩٨٢-١٩٨٣/١٩٨٨-١٩٨٩، بلغ عدد الطلاب الإفريقيين الوافدين إلى الجامعات والمعاهد التدريبية المصرية ١٥٨٨ طالباً ومتدرّباً، منهم ٨٧٧ مقيدين على منح دراسية[٢٨]. أما بالنسبة لجامعة الأزهر الشريف، فحتى نهاية كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٠ بلغ عدد الطلاب الإفريقيين الوافدين للداسة فيه ٩٥٨ طالباً من أصل ٢٤١٥ طالباً[٢٩]. وفي العام الدراسي ١٩٩١-١٩٩٢، وصل عدد الطلاب الإفريقيين العرب الوافدين للدراسة فيه إلى ١٢٥٠ طالباً، وقسماً غير قليل منهم مقيد على منح دراسية، وينتمون إلى ٢٥ دولة إفريقية غير عربية، منهم (٩٦٦ طالباً)، ينتمون إلى مالي ونيجيرية والسنغال وساحل العاج وغينية كوناكري والتشاد وتنزانية وجزر القمر[٣٠]. كما تقدم بعض الدول العربية الأخرى المنح الدراسية للطلاب الإفريقيين مثل الجزائر (٢٣٠٠ منحة دراسية ينتمون إلى ١٦ دولة إفريقية غير عربية)، والسودان (٥٦ منحة دراسية للعام الجامعي ١٩٧٥-١٩٧٦)، وقطر (وتقتصر المنح التي تقدمها على المعهد الديني في الدوحة)[٣١]. وتقدم الكويت عدداً مرتفعاً من المنح الدراسية للدولة الإفريقية[٣٢].

ج- الكليات والمعاهد والجمعيات الإسلامية:

تقوم الكليات ومراكز الدراسات والمعاهد وجمعيات الدعوة الإسلامية المنتشرة في الوطن العربي بدور بارز في توثيق العلاقات الثقافية العربية-الإفريقية. وسنكتفي في

هذا المقام بتقديم نموذج عنها هو جمعية الدعوة الإسلامية العالمية وجناحها العلمي المتمثّل بكليّة الدعوة الإسلامية نظراً لما يتوفّر لدينا من معلومات كافية عنهما.

(١) جمعية الدعوة الإسلامية العالمية:

تأسست جمعية الدعوة الإسلامية العالمية في عام ١٩٧٢، بناءً على دعوة من قائد الثورة الليبية الأخ معمّر القذافي، ومقرّها طرابلس الغرب(٣٣).

وقد أولت هذه الجمعية اهتماماً بالغاً للمجال التعليمي في القارة الإفريقية بهدف حماية "الأجيال المسلمة الإفريقية من تيارات التغريب والغزو الفكري الذي يستهدف اختراق الأجيال الإسلامية الناشئة لفصلها عن قيمها وتراثها، وتشكيكها في انتماءاتها العربية والإسلامية".

وفي سبيل تحقيق هذا الهدف شملت المساعدات التي قدمتها إلى القارة الإفريقية:

- بناء المئات من المدارس وصيانة الأعداد الكبيرة منها بالإضافة إلى عدد من المعاهد الدينية.
- إعداد المناهج التعليمية والثقافية وفي مقدمتها المنهج التعليمي المتكامل للمراحل التعليمية الأساسية في مادتي اللغة العربية والتربية الإسلامية. وقامت بتوزيع ملايين النسخ منه في مختلف المناطق الإفريقية.
- إقامة العديد من الدورات التدريبية لمعلمي المدارس العربية الذين يتولّون الإشراف على تعليم القرآن الكريم في المدارس الأهلية والحكومية، وتعيين الكثير منهم في برنامج يستهدف المحافظة على اللغة العربية، لغة القرآن الكريم والتأكيد على ارتباط القارة الإفريقية بالوطن العربي ماضياً وحاضراً، عرقياً ودينياً.

- دعم الجامعات الإسلامية الإفريقية بإيفاد الأساتذة في برامج تدريس اللّغة العربيّة والثقافة الإسلامية للإسهام في وضعه الأسس العلمية لهذه البرامج، وتقديم تجهيزات تعليمية مختلفة وفي مقدمتها الكتب والمراجع العلمية ومخابر اللغة(٣٤).

(٢) كلية الدعوة الإسلامية:

تأسّست كليّة الدعوة الإسلامية بموجب قرار قيادة مجلس الثّورة الليبي رقم /٧٨/ لسنة ١٩٧٢، لتكون الجناح العلمي لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية. ومن أهم أهدافها إعداد الدعاة المؤهّلين وتوثيق الروابط الثقافية مع الهيئات والجامعات والكليّات الإسلامية في جميع أنحاء العالم.

ومنذ تأسيسها تخرج فيها آلاف الطلاب الذين ينتمون إلى إحدى وستين جنسيّة، تأتي جنسيّات القارة الإفريقية في مقدمة هذه الأعداد. ويشكّل الطلاب الأفارقة عددياً نحو ثلثي طلابها. كما عملت الكليّة على إصدار الكثير من المنشورات الثّقافية والإصدارات المنهجية أسهمت في سدّ الفراغ الثقافي في المكتبة الدعوية... وكان في مقدمتها ترجمة معاني القرآن الكريم إلى لغة الهوسا أو الحوصا(٣٥).

د- المراكز الثقافية العربية:

عملاً بالاتفاقيات الثنائية الإفريقية قامت بلدان عربية ومؤسسات ومنظمات دينية* بإنشاء مراكز عربية أو إسلامية في عدد غير قليل من عواصم الدول الإفريقية مهمتها التعريف بالثقافة العربية والإسلامية، وتيسير تعليم اللغة العربية والفهم الصحيح للعقيدة

* وخاصة في مصر والمملكة العربية السعودية والجماهيرية الليبية والجزائر. ويأتي في مقدمة المؤسسات والمنظمات الدينية الجامع الأزهر الشريف، ورابطة العالم الإسلامي، وصندوق الدعوة الإسلامية، والمركز الإسلامي الإفريقي بالخرطوم، وجمعية الدعوة الإسلامية العالمية-المشتركة بين الجماهيرية العظمى الليبية والإمارات المتحدة.

الإسلامية، وأن تولي عناية خاصة لمختلف أوجه النشاط الثقافي والفني التي يمكن أن تدعم التعاون العربي الإفريقي.

هـ- العون الفني والخبرات العربية:

تشارك أجهزة التعاون الفني في بعض الدول العربية مثل مصر وتونس في تقديم العون الفني للدول الإفريقية في صورة خبراء عرب من مختلف التخصصات في المجالات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، أو في صورة منح دراسية بناءً على طلبهم.

(١) النموذج المصري:

منذ إنشائه عام ١٩٨٠، قام الصندوق المصري للعون الفني مع إفريقية لعقد نحو ٦٠ اتفاقاً تعاونياً فنياً. من بينها ٤٣ اتفاقاً وتبادلاً للمذكرات مع دول إفريقية معظمها غير عربية، وخمسة اتفاقات مع جامعات ومعاهد إفريقية. وبلغ عدد الخبراء الذين أوفدهم في الفترة نفسها نحو ٣١١٢ خبيراً (بواقع ٣٠٠ خبير سنوياً وسطياً) إلى ٤٢ دولة إفريقية في تخصصات علمية وعملية (الطب، الهندسة، الزراعة، الرياضة، العلوم..). ووصل عدد الخبراء الذين أرسلهم الصندوق بمهام قصيرة بناء على طلب ٢٨ دولة إفريقية إلى نحو ١٣٢ خبيراً. كما قدم الصندوق ٦٠٠ منحة تدريبية في مختلف مجالات التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للكوادر من ٣٢ دولة إفريقية[٣٦]. هذا فضلاً عن البرامج التدريبية التي شارك الصندوق فيها وشملت تدريب نحو ١٨١٢ كادراً في ٥٠ دولة إفريقية. وقام بتنظيم ٦٢ برنامجاً لإيفاد أساتذة ومحاضرين مصريين لإلقاء المحاضرات مع المعاهد والجامعات والمراكز الثقافية والدبلوماسية في إفريقية[٣٧]. من جهة أخرى، بلغ عدد المنح التدريبية التي قدمها المركز المصري الدولي للزراعة منذ إنشائه عام ١٩٥٦، حتى عام ١٩٩١، إلى الدول الإفريقية (غير العربية في معظمها) ٥٤٨٢ منحة في مختلف مجالات الزراعة، أي يعدل ما يزيد

عن ٦٠% من مجموع المنح التدريبية التي قدمها الصندوق في تلك الفترة والبالغ عددها ٨١٨١ منحة[٣٨].

(٢) النموذج التونسي:

لقد قدمت الوكالة التونسية للتعاون الفني عدداً من المتعاونين إلى الدول الإفريقية جنوبي الصحراء الكبرى بلغ ١٦٠ متعاوناً في عام ١٩٨٠ ليرتفع إلى ٢٧٨ متعاوناً، في عام ١٩٨٢[٣٩].

٢-التعاون الثقافي العربي-الإفريقي الجماعي:

هناك العديد من القنوات التنظيمية والمؤسسية الجماعية للعلاقات الثقافية العربية الإفريقية، ويعمل معظمها تحت مظلة جامعة الدول العربية. وهي تقوم بدور متباين الأهمية في توثيق الروابط الثقافية العربية والإسلامية وتعميقها بين الدول العربية والدول الإفريقية لدعم التعاون العربي الإفريقي. نكتفي في هذا المقام بتقديم أبرزها:

أ_ الصندوق العربي للمعونة الفنية للدول الإفريقية والعربية:

نظراً لأن التعاون الفني والثقافي يعدّ أحد أوجه العلاقة الحيوية في المجموعة الدولية، لما له من صلة وثيقة بدعم العلاقات الاجتماعية من خلال تنمية الموارد البشرية، وإيماناً بأهمية التعاون العربي الإفريقي قرّرت القمة العربية السابعة في الرباط ١٩٧٤، إنشاء الصندوق العربي للمعونة الفنية للدول الإفريقية والعربية ليكون تجسيداً لمبدأ التضامن العربي-الإفريقي والمصير المشترك للعرب والأفارقة. وبذلك شكّل هذا الصندوق إحدى الخطوات المبكرة، درب التعاون العربي-الإفريقي. من جهة أخرى، نظراً لأهمية البعد الثقافي في التفاهم بين الأمم والشعوب وتوثيق الروابط بينها، فقد أفرد مؤتمر القمة الإفريقي-العربي الأول بالقاهرة فقرة خاصة للتعاون الثقافي

العربي-الإفريقي، وعهد إلى الصندوق العربي للمعونة الفنية للدول الإفريقية والعربية بمهمة تمويل النشاط العربي الثقافي في إفريقية.

وقد اضطلع هذا الصندوق بدور مهم في إرساء قواعد التعاون الجاد بين العرب والأفارقة. ففي الفترة ١٩٧٤-١٩٨٦ أسهم هذا الصندوق في تحقيق جانب من جوانب تنمية الموارد البشرية بتكوين الكوادر لدى عدد غير قليل من الدول الإفريقية غير العربية. كما أسهم أيضاً في تدعيم الذاتية الثقافية العربية الإسلامية وتأكيدها فيها تلبية لشعور ورغبات هذه الدول. وذلك بالوسائل التالية:

- إيفاد نخبة من المدرسين (٣٨٧ مدرساً) والأساتذة (١٩ أستاذاً).
- تقديم المنح الدراسية والتدريبية وعددها ١١١ منحة.
- إيفاد الخبراء المختصين في المجالات الفنية والعلمية والبالغ عددهم ١٤٦ خبيراً.

وقد بلغ عدد الدول الإفريقية غير العربية المستفيدة من هذا العون ٢١ دولة. وكان أكثر الدول استفادة في مجال العون الثقافي هي جزر القمر (٢٩٢ مدرساً)، والنيجر (٤٢ مدرساً)، وكينية (١٣ أستاذاً)[٤٠].

ب- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم[٤١]:

منذ أواخر شهر آذار / مارس ١٩٨٦، عهد مجلس الجامعة العربية، بموجب قراره رقم /٤٥٦٣/ إلى المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بمهمة النشاط الثقافي العربي-الإفريقي في إفريقية وتمويله، والعمل على توثيق الروابط والعلاقات الثقافية مع دول القارة الإفريقية وتعزيزها.

منذ ذلك التاريخ والمنظمة العربية...تقوم بدور مهم في إرساء قواعد التعاون الثقافي الجاد بين الوطن العربي والقارة الإفريقية.

والواقع أن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم كأداة متخصصة للأمة العربية لتنمية المجالات الفكرية والثقافية، وضعت منذ بداية عهدها ولا تزال تضع نشر اللغة والثقافة العربيتين في القارة الإفريقية في مقدمة اهتماماتها. فمنذ عام ١٩٧٤، قامت بإنشاء معهد الخرطوم الدولي للغة العربية، "ليقوم بإعداد المتخصصين في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، وتكوين الأطر القيادية، وإعداد الوسائل المعنية على نشر اللغة العربية في العالم وبخاصة في إفريقية" (ص ٦)، وتقديم منح للدول الإفريقية للدراسة فيه.

(١) - "نحو استراتيجية عربية موحدة للعمل الثقافي في إفريقية"

وإيماناً من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بأن "العمل السياسي والثقافي في إفريقية عمل واحد يمكن أن تتكامل فيه جهود الدول العربية ومؤسساتها نحو تنفيذ البرامج والمشروعات المتصلة بالثقافة العربية في إفريقية "(ص ٧) سعت إلى بلورة "استراتيجية عربية موحدة للعمل الثقافي في إفريقية". وفي سبيل ذلك قام جهاز التعاون الثقافي الدولي في المنظمة بوضع خطة شاملة بعيدة المدى وطويلة النفس وطموحة لنشر اللغة الثقافة العربيتين في إفريقية. بهدف التعاون العربي الإفريقي واستمراريته. وتستهدف هذه الخطة تحقيق عدد من الأهداف الاستراتيجية يمكن تلخيصها على النحو التالي:

١-تدعيم جهود الدول العربية الإفريقية ذات الأوضاع الثقافية الخاصة (الصومال، جيبوتي، والإقليم الجنوبي للسودان وموريتانية)، ومساعدتها على تحقيق وحدتها الوطنية ودمجها قومياً.

٢-نشر اللغة العربية والثقافة الإسلامية بتقديم الدعم الفعال للدول الإفريقية ذات الكثافة السكانية الإسلامية التي تقوم بعض مؤسساتها التعليمية بتعليم اللغة العربية، وبالدراسات الإسلامية أو تُعنى بهما بين المواد الدراسية.

٣-دعم العمل الثقافي العربي في المجالات كافة، كمدخل لتعليم اللغة العربية ونشرها في المناطق المنعزلة نسبياً عن التأثير العربي في إفريقية.

٤-تنشيط الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات والمعاهد الإفريقية ودعمها، والعمل على تخصيص المنح الدراسية لطلبة الدراسات العليا في الجامعات العربية وتكوين عدد من المتخصصين العرب في الشؤون الإفريقية، وإجراء البحوث المشتركة وتبادل الأساتذة، وتشجيع الدراسات الإفريقية في الجامعات العربية ليكون الطريق ذو اتجاهين بحيث يُلم العربي والإفريقي كلٌ بعلاقات وأوضاع الآخر وبطبيعة الروابط العربية الإفريقية.

٥-دراسة التراث الإفريقي المدون باللغة العربية أو باللغات الإفريقية المكتوبة بالحرف العربي، وإعداد المعاجم للغات الإفريقية والعربية، وبعث حركة نشيطة في التأليف والترجمة والنشر تعمل على دعم الثقافة العربي وحضور الفكر العربي في إفريقية، وعلى تحقيق الحضور الإفريقي في الوطن العربي (ص٧-٨).

وقد وضعت المنظمة تصوراً لبرامج ومشروعات بقصد تحقيق الأهداف الاستراتيجية المنشودة لخطتها الشاملة، وهي تتكامل من ثلاثة محاور أساسية تتمثل في:

- برامج البنية القاعدية:

وتغطي إعداد الكتب المدرسية المناسبة لنشر اللغة العربية وتصحيح الصورة العربية وتكامل المعرفة وتحديثها كبعد أساسي من أبعاد التعاون العربي-الإفريقي وإعداد المعاجم والقواميس ثنائية اللغة العربية-إفريقية، واللغات الإفريقية وتزويد المؤسسات التعليمية والثقافية في الدول الإفريقية بالمطابع العربية والآلات الكاتبة والأجهزة التسجيلية والعارضة، وتزويد الدول الإفريقية أيضاً بالأفلام والتسجيلات العربية للإذاعة والتلفزة بحيث يتكامل دور المؤسسات التعليمية من المدارس القرآنية حتى

الكليات الجامعية مع ما تقوم به وسائل الاتصال الجماهيري في عملية التعريف بالثقافة العربية.

- برامج المؤسسات والمعونة الفنية:

وتشمل المراكز الثقافية العربية الإسلامية القائمة في الدول الإفريقية على أساس اتفاقيات ثنائية بهدف التنسيق بين مناشطها وإثراء جهودها وعونها فنياً بما يضمن تنوع نشاطها بحيث يكون لنشر اللغة والثقافة العربيتين وللدراسات المتصلة بهما مكاناً مميزاً في مناشطها، بالإضافة إلى العناية بسائر أوجه النشاط الثقافي والفني الأخرى، والعمل على الارتقاء بقدرات العاملين فيها بحيث يشكّل نشاطها صورة قومية جماعية للعمل الثقافي العربي في إفريقية. كما تشمل أيضاً تأسيس المدارس العربية الدولية في إفريقية التي تستقبل إلى جانب أبناء العرب غيرهم من أبناء الدول الأخرى، ودعم الجهود القائمة منها بتقديم العون الفني لها من تدريب لمعلميها، ووضع للمناهج وإعداد للكتب المناسبة، وتنظيم للامتحانات ومعادلتها. وتغطي هذه البرامج أيضاً المدارس الإفريقية ومعاهد المعلمين لتعليم اللغة العربية بدعم جهودها دعماً مادياً وفنياً لتنظيم دورات تدريبية للمعلمين والكوادر المختلفة العاملة في مجالات التعليم بهدف رفع مستواهم في الأداء، وتجديد معرفتهم باللغة العربية لغة وثقافة، ودعم الجامعات والمؤسسات التعليمية الإفريقية الأخرى التي تقيم أقساماً للغة العربية بتزويدها بالأساتذة والمطبوعات، ومعاونة الجامعات الأخرى على إنشاء أقسام جديدة للتخصص في اللغة العربية والدراسات الإسلامية، والتعاون مع المؤسسات والهيئات الإفريقية الإقليمية التي تُعنى بالشؤون الثقافية والتعليمية والاقتصادية والسياسية كمنظمة الوحدة الإفريقية، ومكتب التربية الإفريقي، والاتحاد الإفريقي لتعليم الكبار، والجمعية الإفريقية للعلوم السياسية بصفتها قنوات لمدّ جسور التعاون العربي-الإفريقي إما من خلال المشاركة في تنفيذ مشروعات عربية-إفريقية مشتركة، وإما بتبادل التجارب والأفكار.

- برامج العلاقات الثقافية والحضارية:

وهدفها تدعيم الصلات الروحية والثقافية والحضارية وتوطيدها جنباً إلى جنب مع العناية بنشر اللغة والثقافة العربيتين في القارة الإفريقية... وذلك عن طريق إعداد الدراسات العلمية في التراث الإفريقي واللغات الإفريقية باعتبارها ضرورة لفهم الماضي والحاضر، وقيام حركة نشيطة للترجمة من العربية إلى اللغات الإفريقية الكبرى والمؤلفات الإفريقية إلى اللغة العربية لما لها من أهمية للفهم المتبادل المستمر، وجمع التراث الإفريقي المخطوط ونشره ودراسته والإفادة في فهم العلاقات العربية- الإفريقية، وفي إعادة الوعي بالانتماء الحضاري للعربية لغة وحرفاً...وأخيراً عقد اللقاءات الفكرية بين الشباب العربي والإفريقي لتبادل الآراء والأفكار، وإجراء حوار مفتوح بالتناوب في الدول العربية والإفريقية حول العلاقات العربية-الإفريقية وقضايا العرب والأفارقة، ومشكلات التنمية والذات الثقافية (ص ٨-١١).

(٢) جهود المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في دعم العلاقات الثقافية العربية-الإفريقية وتطويرها:

بذلت المنظمة جهوداً محمودة في إطار استراتيجية التعاون الثقافي العربي التي رسمها لدعم العلاقات الثقافية العربية-الإفريقية وتطويرها. نذكر أبرزها:

- إصدار الجزأين الأول والثاني من الكتاب الأساسي لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها مع إيلاء عناية خاصة لمحتويهما الثقافي والحضاري مع مرشد المعلم ودليل للتعليم ومجموعة من الأشرطة المسجلة.
- إنجاز المعجم الأساسي لتعليم اللغة العربية (عربي/ عربي)، لغير الناطقين لها، وتقديم العون المادي لترجمة معجم الهوسا، وإعداد معجم عربي/ سوننكي،

والخبرة والمشاركة (مع معهد دراسات اللغات بزنجبار التابع للأمم المتحدة) في إنجاز معجم سواحيلي/ عربي.

- تقديم ١٣ مكتبة نمطية[٤٢] إلى ١٣ مؤسسة علمية إفريقية، وخاصة جامعية تقع في ٨ دول إفريقية غير عربية هي السنغال وغانة وكينية والحبشة (إثيوبية) والنيجر ويوغندة وتنزانية ومالي، بالإضافة إلى منظمة الوحدة الإفريقية؛ وإهداء ٦ مكتبات للأطفال والمبتدئين تضم كل منها ٥٠٠ عنوان في الثقافة العربية الإسلامية إلى منظمات إسلامية ومعاهد عربية وإسلامية في كينية (ثلاث مكتبات) وساحل العاج (مكتبة واحدة).

تنظيم دورات تدريبية لمعلمي اللغة العربية من أبناء سبع دول إفريقية غير عربية[٤٣] لمدة أربعة أشهر في معهد الخرطوم الدولي للغة العربية، وتدريب ميداني لعدد من أبناء مالي ونيجيرية على كيفية جمع المخطوطات الإفريقية باللغات الوطنية وبالحرف العربي وصياغتها وفهرستها تمهيداً لنشرها، أو تدريبهم على الطباعة بالحرف العربي مع تقديم آلات كاتبة لاتحاد التقدم الإسلامي بالسنغال، وتدريب دفعات من الراقنين النيجيريين على الآلة الكاتبة العربية بالتعاون مع أربع جامعات إفريقية في شمالي نيجيرية...

- إيفاد عدد من المعلمين والأساتذة والخبراء إلى الجامعات الإفريقية مثل جامعة نيروبي (أستاذان في اللغة العربية)، وجامعة دكار (أستاذ للغة العربية والحضارة العربية وخبير في وضع مناهج اللغة العربية)، والمجلس الأعلى لمسلمي كينية (خمسة معلمين في اللغة العربية والعلوم الإنسانية منذ عام ١٩٨٣)، ومعهد المعلمين في كينية، ومعهد أحمد بابا في مالي (خبير في وضع مناهج اللغة العربية لكل منهما).

- وفرت ١٧ منحة دراسية، ١٣ منها للدراسات الجامعية في جامعات ومعاهد عربية لطلبة من أربع دول إفريقية غير عربية، و٤ منح في الدراسات العليا في جامعات أجنبية وعربية.

- تقديم عون فني بالمواد التعليمية والثقافية (٤ مخابر لغوية، ٥ أجهزة تلفزيون، ١٩ آلة كاتبة، ٤ آلات سحب، ٣ آلات عرض سينمائي، ٥ أفلام سينمائية، ١٣ تسجْيلية ثقافية عربية، ٦٠٠ شريط فيديو عربي). بلغ عدد الدول المستفيدة ٨ دول منها ست دول إفريقية غير عربية هي السنغال، وكينية، وبوغندة ومالي وساحل العاج ونيجيرية، بالإضافة إلى موريتانية والصومال.

- القيام بعدد من المسوح الثقافية شملت كينية ونيجيرية، والإعداد لمسوح ثقافية أخرى في تنزانية وبوغندة ومالي والسنغال.

- إنجاز دراسات مهمة ضمن مشروعات المنظمة ومشروعات معهد الخرطوم الدولي للغة العربية ومعهد البحوث والدراسات العربية، ومعهد المخطوطات العربية القائمة في إطار المنظمة عن واقع اللغة العربية في إفريقية، وفي مجال الدراسات التقابلية بين اللغة العربية واللغات الأخرى، وخاصة اللغات الإسلامية الكبرى، والمخطوطات العربي والمخطوطات الإفريقية المكتوبة بالحرف العربي، وواقع المؤسسات العلمية والتعليمية (انظر ص ١١-١٧).

- إعداد مشاريع مستقبلية، أبرزها المعهد الثقافي العربي-الإفريقي[٤٤]. ويعدّ هذا المعهد من أهم المشاريع التي أعدتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم "ليكون أولى المؤسسات المشتركة (المعتمدة) في مجال التعاون العربي-الإفريقي، ومركزاً للبحوث في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ومجالاً لتنشيط البيئة الثقافية والرأي العام المستنير حول قضايا التعاون العربي-الإفريقي، ومكاناً لتدريب الإطارات الإفريقية العربية تدريباً مشتركاً في مجالات تتصل...(بهذا

التعاون)، وتنمية الموارد البشرية" (ص ١٧). وقد وافقت الأجهزة العربية-الإفريقية المختصة واللجنة الدائمة للتعاون العربي-الإفريقي على نظام المعهد الذي أعدّته المنظمة...والذي يهدف إلى :

أ- تيسير التعاون بين الشعوب العربية والإفريقية من خلال ثقافاتها وتنميتها.

ب- دعم التعاون الثقافي بين الشعوب (العربية والإفريقية).

وقد اقترحت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم برنامجاً طموحاً للمعهد يضم بعض الأساليب والوسائل المساعدة على تحقيق هذه الأهداف نجد معظمها في البرامج والمشروعات التي سبق أن وضعتها المنظمة لتحقيق هذه الأهداف الاستراتيجية للخطة الشاملة لبناء الاستراتيجية العربية الموحدة للعمل الثقافي في إفريقية (لمزيد من التفاصيل انظر ورقة عمل الجانب العربي...ص ١٧-١٨).

ج- المراكز الإسلامية: المركز الإسلامي الإفريقي في الخرطوم نموذجاً(٤٥):

أنشئ المركز الإسلامي الإفريقي في الخرطوم في عام ١٩٧٢ بتمويل مشترك من سبع دول عربية وإسلامية هي المملكة العربية السعودية والكويت والإمارات العربية المتحدة وقطر ومصر والسودان والمغرب. واختيرت الخرطوم لتكون مقراً رئيسياً له. وهدفه نشر الثقافة الإسلامية في إفريقية غير العربية. وتتركز نشاطاته في ثلاث مجالات هي التعليم والدعوة والبحوث والنشر. وله مجلة بحوث فصلية بعنوان دراسات إفريقية.

ففي مستوى التعليم يقدم المركز خمسة أنواع من التعليم، ثلاثة منها في مستوى المرحلة الثانوية، ونوعان آخران في مستوى المرحلة ما بعد الثانوية. وهو يستقبل الطلاب الوافدين من ما يزيد عن ٣٠ دولة إفريقية لتأهيلهم في فروع المعرفة

المختلفة. ومنذ تأسيسه حتى اليوم تخرج منه مئات الطلبة الأفارقة. بعضهم تخرج بتأهيل في التربية والتعليم، وبعضهم الآخر التحق بالكليات كالزراعة والطب والتجارة.

- **في مستوى الدعوة:** يسعى المركز لتوثيق العلاقات مع الجمعيات الإسلامية العاملة في إفريقية. وتعدد أوجه نشاطه في مجال الدعوة بدءاً من عقد المؤتمرات والحلقات الدراسية وإرسال الوفود وتقديم المساعدات الفنية الميسورة لبعض المؤسسات التعليمية والدينية وانتهاءً بعقد الدورات التدريبية للمعلمين والأئمة والمرشدين بهدف ترقية أدائهم في مجالات اختصاصهم وإقامة المعسكرات.
- **في مستوى البحوث والنشر:** يسعى المركز "لملء الفراغ في مجال الاتصال الثقافي بين أجزاء العالم الإسلامي ومنها الأقطار الإفريقية التي يعمرها أكثر من ربع سكان العالم من المسلمين". وهذا ما يجعل بحوثه ومنشوراته تشكل خطوة على درب التعريف بالمجتمعات الإسلامية في القارة الإفريقية وأحوالها وقضاياها ومشكلاتها، و"تأسيس قنطرة ثقافية" مباشرة بين المجتمعات الإسلامية في العالم بما فيها المجتمعات الإفريقية والعربية.

هكذا فإن المركز الإسلامي العربي في الخرطوم يشكّل إحدى ساحات اللقاء والتعارف لمئات الطلاب، وعشرات الدعاة مما يؤهله للقيام بدور مهم في توثيق الصلات الروحية والثقافية وتعزيزها بين أبناء القارة الإفريقية وأبناء الوطن العربي.

ثالثاً: التقويم والرأي:

أ- تعاون ثقافي عربي-إفريقي أم علاقات ثقافية عربية-إفريقية؟

رغم الجهود المحمودة التي بذلها، كما سبق أن رأينا عدد غير قليل من الدول العربية في مجال التعاون الثقافي العربي-الإفريقي الثنائي، وتلك التي بذلتها الأجهزة

والمنظمات والمؤسسات العربية الإقليمية المتخصصة بالاهتمام بالتعاون الثقافي العربي-الإفريقي الجماعي وتنشيطه وتطويره ودعمه وتمويله، فإن ما بذلته الأطراف المعنية بالتعاون الثقافي العربي-الإفريقي من جهود وما حققته من إنجازات يبدو متواضعاً إذا ما قورن مع ما بني عليه من آمال وطموحات من جهة ومع ما تبذله الدول الأوروبية الغربية من جهود، وما صرفته ولا تزال تصرفه من أموال، وما حققته من إنجازات تحت رايات مختلفة (الفرانكفونية أو الأنجلوفونية، إلخ) في المجال الثقافي في القارة الإفريقية، بل مع ما تبذله دولة الكيان الصهيوني المسخ وما حققته ولا تزال تحققه من إنجازات في هذا المجال في إفريقية. وهذا ما يجعل من الصعب الحديث عن تعاون ثقافي عربي -إفريقي، ويفسح المجال أمام التكلم عن علاقات ثقافية عربية-إفريقية، وأسباب ذلك كثيرة نذكر أهمها:

١-رغم أهمية البعد الثقافي الشديدة في نجاح أية تجربة للتعاون الدولي فإن الجانبين العربي والإفريقي لم يمنحاه ما يستحق من اهتمام ورعاية في مسيرة التعاون العربي-الإفريقي، بل كان أقل مجالات هذا التعاون اهتماماً. فإن بدا اهتمام الطرف العربي به متواضعاً، فإن اهتمام الطرف الإفريقي يبدو أكثر تواضعاً. يدل على ذلك التعاون الثقافي العربي-الإفريقي الثنائي الفعلي والجاد اقتصر على عدد محدود من الدول العربية والإفريقية، وأن التعاون الثقافي العربي-الإفريقي الجماعي لم يترجم إلى واقع ملموس حتى يومنا هذا. فأولى المشاريع الثقافية المشتركة في تجربة التعاون ...نقصد مشروع المعهد الثقافي العربي-الإفريقي، الذي أقرته اللجنة الدائمة للتعاون العربي-الإفريقي منذ عام ١٩٨٣، لا يزال في طور المخاض حتى الآن (١٩٩٩).

٢-قيام علاقات ثقافية ثنائية فقط سواء بين حكومات عربية وإفريقية، أم بين منظمات عربية وإسلامية رسمياً أو غير رسمية وهيئات شعبية وأخرى إفريقية، وعدم وجود آلية أو جهاز تنسيق بين الجهود التي تبذلها الدول العربية منفردة في

مجال التعاون الثقافي، أم بينها وبين الأجهزة والمنظمات العربية الإقليمية. ولعل مرد ذلك هو افتقار الوثائق الصادرة عن مؤتمر القمة الإفريقي-العربي الأول إلى التحديد الدقيق لمفهوم التعاون العربي-الإفريقي والتصور المتكامل للهدف النهائي لتجربة التعاون الثقافي -الإفريقي على وجه الخصوص ، وإلى بلورة صيغة فكرية لعمل استراتيجي تفسح مجالاً لما قد يطرأ من متغيرات على الساحات الثلاث الإفريقية والعربية والدولية، وواعية بأبعاد التناقض بين الأحلام والآمال والطموحات من جهة، والإمكانات المتاحة من جهة أخرى.

٣- عدم قيام طرفي التعاون العربية الإفريقي بوضع البرامج والخطط المرحلية المشتركة الكفيلة بتقريب الثقافات الإفريقية والعربية، وخلق الإنسان العربي الإفريقي المؤمن بهذا التعاون والحريص على تحقيق أهدافه ومراميه، ولاسيما أن خلق الوجدان المشترك المؤمن بتعاون كهذا يعدّ الوسيلة الأولى والفعالة لترسيخ التضامن العربي-الإفريقي وبناء الثقافة المشتركة التي تسند كل عمل حضاري.

٤- ما طرأ على الساحات الثلاث العربية والإفريقية والدولية من متغيرات منذ انطلاقة التعاون العربي-الإفريقي المؤسسي والمنظم وما نجم عنها من انعكاسات على العلاقات العربية الإفريقية[٤٦]، أدت إلى تعثر مسيرة التعاون في الثمانينيات، وركودها إن لم نقل جمودها في التسعينيات.

أ- نحو بناء تعاون ثقافي عربي-إفريقي حقيقي:

إن بناء تعاون ثقافي عربي-إفريقي يتطلب على ما نعتقد ، توفر أربعة شروط أساسية هي :

١- إيمان العرب والأفارقة المطلق بما يجمع بينهم من روابط ثقافية تاريخية وتراث حضاري عربي وإسلامي مشترك، وبضرورة خلق "فضاء ثقافي عربي-إفريقي" قادر على مجابهة متطلبات التنمية وما يفرضه المد الكاسح لثقافة العولمة[٤٧]

عليهم من تحديات في المجالات كافة: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

٢-إيمان العرب والأفارقة أيضاً بنجاح تجربة التعاون والحريص على تحقيق أهدافه ومراميه، وأن ذلك غير ممكن إلا بتعاون ثقافي عربي-إفريقي جاد وملتزم.

٣-توفر الإرادة السياسية لدى القادة العرب والأفارقة لبناء تعاون كهذا.

٤-وضع استراتيجية عربية إفريقية مرحلية للتعاون الثقافي العربي-الإفريقي في إطار الاستراتيجية العامة للتعاون العربي-الإفريقي تقوم على مبدأ الاعتماد الجماعي على الذات واضحة المعالم ومحددة الأهداف العامة والمرحلية، وتفسح المجال لما قد يطرأ من متغيرات على الساحات الإفريقية والعربية والدولية، وتأخذ بعين الاعتبار خصوصيات الثقافات الإفريقية والعربية، ووضع البرامج والمشروعات الكفيلة بتحقيق الأهداف التي رسمت له. على أن تجري مراجعة شاملة لما تم تنفيذه في كل مرحلة، وما تحقق من أهداف خلالها، واتخاذ الإجراءات الضرورية لتصحيح المسار عند اللزوم.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: إن لم تنجح تحديات التنمية في إقناع العرب والأفارقة بأهمية بناء تعاون ثقافي عربي-إفريقي حقيقي، وتخلق الإرادة السياسية الصادقة لديهم للسير به قدماً إلى الأمام وخلق فضاء ثقافي عربي-إفريقي يساعدهم على الخروج من مأزق التخلف، فهل ستنجح تحديات العولمة في إقناعهم بأن تعاوناً كهذا ضرورة لا مندوحة عنه للتصدي لهذه التحديات وتوفر الإرادة السياسيّة والعزم والتصميم على القيام بهذه المهمة لكي يصنعوا مستقبلهم بدلاً من أن يصنعه الآخرون لهم؟

الهوامش

(١) انظر على سبيل المثال لا الحصر: محمد عبد الغني السعودي: "الاتصالات العربية الإفريقية في العصور القديمة"، في محمود خيري عيسى (إشراف): **العلاقات الإفريقية، دراسة في تحليل أبعادها المختلفة**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، معهد البحوث والدراسات الإفريقية ١٩٧٨، ص ١-٢٩؛ محمد محمد أمين: "تطور العلاقات العربية-الإفريقية في العصور الوسطى" في محمود خيري عيسى (إشراف): المرجع السابق، ص ٣١-٨٠؛ محمد أحمد خلف الله: "الجذور التاريخية للعلاقات بين العرب والأفارقة "، **المستقبل العربي**، العدد ١٥؛ تشرين الثاني -نوفمبر ١٩٧٥، ص ٥٠-٥٩؛ محي الدين صابر: "العلاقات الثقافية بين إفريقية والعرب"، في عبد الله عودة وآخرون: **ندوة العرب وإفريقية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٤، ص ٤٩٧-٥٠٥؛ محمد عمر البشير: **العلاقات العربية-الإفريقية. دراسة تحليلية**، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم ١٩٨٤، الفصل الأول؛ عبد القادر محمد سيلا: **المسلمون في السنغال. معالم الحاضر وآفاق المستقبل**، منشورات رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر، الدوحة شوال ١٤٠٦هـ/١٩٦٨، ولاسيما الفصلين الثاني والرابع.

(٢) انظر يوسف فضل حسن: "تبادل التأثيرات الثقافية بين الحجاز واليمن ومصر من جهة وبين وسط وشمال شرقي إفريقية (إثيوبية وإريترية والسودان ووادي النيل وأوغندة) من جهة أخرى"، في يوسف فضل حسن (إعداد للنشر): **ندوة العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية** (الخرطوم، شباط/ فبراير ١٩٨١)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس ١٩٨٥، ص ٣٣-٥٩.

(٣) انظر عبد الجليل التميمي: "الروابط الثقافية المتبادلة بين تونس وليبية، ووسط غرب إفريقية خلال العصر الحديث"، في **المرجع السابق نفسه** ص ٦٢-٩٣.

(٤) انظر عبد الهادي التازي: "المغرب في خدمة التقارب الإفريقي"، في **المرجع السابق نفسه** ، ص٩٤-١٣١.

(٥) انظر **A. SHARIIFF, Oman and the East African Coast** في يوسف فضل حسن (إعداد للنشر): المرجع السابق ص ٣٤-٥٢؛ ابراهيم الزيان صغيرون: "المؤثرات الحضارية العمانية في شرق إفريقية في ظل دولة البوسعيدين". بحث قدمه إلى "**ندوة عمان في التاريخ**". مسقط ٢٤-٢٧ سبتمبر ١٩٩٤.

(٦) انظر على سبيل المثال لا الحصر: حسن ابراهيم حسن: "**انتشار الإسلام في القارة الإفريقية**"، القاهرة ١٩٦٣؛ يوسف فضل حسن: "**انتشار الإسلام في إفريقية**"، الخرطوم١٩٧٩؛ حسن أحمد محمود: **الإسلام والثقافة العربية في إفريقية**، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٣، ١٩٨٦؛ عبد الفتاح مقلد الغنيمي: **حركة المد الإسلامي في غرب إفريقية**، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٥٨؛ عصمت عبد اللطيف دندش: **دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقية**، ٤٣٠-٥١٥هـ/١٠٣٨-١١٢١م، دار الغرب الإسلامي ١٩٨٨؛ عبد الرحمن زكي: **الإسلام والمسلمون في غرب إفريقية**، القاهرة، د.ت؛ ابراهيم طرخان: **إمبراطورية غانا الإسلامية**، القاهرة ١٩٧٠؛ **ودولة مالي الإسلامية**، القاهرة ١٩٧٣؛ **ودولة بورنو الإسلامية**، القاهرة ١٩٧٥؛ غياث بن علي بن جريس: "الإسلام واللغة العربية في دول الطراز الإسلامي خلال العصور الوسطى"، **مجلة المؤرخ العربي**، العدد الخامس، المجلد الأول، القاهرة، مارس/آذار ١٩٩٧؛ يوسف الخليفة أبو بكر: "**الحرف العربي واللغات الإفريقية**"، في يوسف فضل حسن (إعداد للنشر): مرجع سابق، ص ١٦٧-١٨٠؛ تاج السر سيد

العراقي: "معالم الحضارة الإسلامية في ساحل شرق إفريقية في العصور الوسطى، **دراسات إفريقية**، العدد الثاني، أبريل ١٩٨٦، ص ٨٣-١٠٦؛ المنجي الصيادي: " مدّ الحضارات العربية في الأقطار الإفريقية"، **شؤون عربية**، العدد ١٢، فبراير/ شباط، ١٩٨٢.

(٧) السيد فليفل: "الخلفية التاريخية للعلاقات العربية -الإفريقية عبر الصحراء"، في **ندوة العلاقات العربية-الإفريقية**، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس ١٩٩٨، ص ٥٥-٨٠.

(٨) انظر: MAUNY R., **Les siècles obscurs de I Afrique noeir** Paris, Fayard **1970**, pp. **138- 187.**

(٩) محمد عمر البشير: **مرجع سابق**، ص ١٩٠.

(١٠) انظر: ADE AJAYI, **The impact of colonialism on afro-arab cultural relations in West Africa,** في يوسف فضل حسن (إعداد للنشر): **مرجع سابق**، ٥٩-٧٥.

(١١) انظر مثلاً: KABA **L., The Wahhabhiyya. Islamic Reform and Politics in French West Africa,** Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1974, MONTELL V., **L' Islame Noir,** Paris, Ed. Du Seuil, 1971, pp.346-349.

(١٢) انظر: MONTEIL (V.), **ibid.**, *pp. 25* 1-252

(١٣) انظر مثلاً: GLELE (M. A.), **Religion, Culture et Politique,** Paris, Economica & Présence Africaine, 1981, pp. 72-73

(١٤) مصطفى المصمودي: "البعد الإعلامي في العلاقات العربية-الإفريقية المعاصرة"، في عبد الملك عودة وآخرون: **مرجع سابق**، ص ٥٣٧.

(١٥) **المرجع السابق.**

(١٦) محمد عمر البشير: **مرجع سابق**، ص ٤٧.

(١٧) انظر الصفحة رقم ٩، من الإعلان نفسه.

(١٨) انظر أحمد يوسف القرعي: "الأفروعربية: المكونات، الواقع، المستقبل"، **قضايا عربية**، السنة السادسة، العدد ٥ تشرين الأول/ أكتوبر، ١٩٧٩، ص ١٧١-١٨٨.

(١٩) أحمد يوسف القرعي: "**حيز الاهتمام العربي السياسي الفعلي بإفريقية**"، في عبد الملك عودة وآخرون: **مرجع سابق**، ص ٣٠٠.

(٢٠) **المرجع السابق.**

(٢١) "**السياسة الثقافية المصرية في إفريقية**"، ورقة عمل مقدمة من قسم النظم السياسية والاقتصادية في معهد البحوث والدراسات الإفريقية-جامعة القاهرة إلى **ندوة العلاقات العربية-الإفريقية**، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس ١٩٩٨، ص ٣٥٢.

(٢٢) أحمد يوسف القرعي: "حيز الاهتمام العربي السياسي الفعلي بإفريقية"، في عبد الملك عودة وآخرون: **مرجع سابق**، ص ٣٠٠.

(٢٣) **المرجع السابق**،ص ٣٠٠-٣٠١.

(٢٤) **المرجع نفسه**، ص ٢٩٥.

(٢٥) يوسف فضل حسن: **نبذة عن الدراسات العربية في الجامعات الإفريقية والدراسات الإفريقية في الجامعات العربية**"، ورقة عمل قدمت إلى الندوة العربية-الإفريقية، الشارقة، ١٤-١٨ كانون الأول / ديسمبر، ١٩٧٦.

(٢٦) في عام ١٩٩٣، أنشئ قسم للتاريخ في كل من جامعة حلب وجامعة تشرين في اللاذقية.

(٢٧) أحمد يوسف القرعي: **مرجع سابق**، ص ٢٩٨.

(٢٨) انظر: "السياسة الثقافية المثرية في إفريقية"، **مرجع سابق**، ملحق، س٥، ص ٣٨٠.

(٢٩) أحمد يوسف القرعي: **مرجع سابق**.

(٣٠) معلومات مأخوذة عن: "السياسة الثقافية المثرية في إفريقية"، **مرجع سابق**، ملحق ع٣، ص ٣٧١-٣٧٣.

(٣١) أحمد يوسف القرعي: **مرجع سابق**، ص ٢٩٩.

(٣٢) عواطف عبد الرحمن: صورة إفريقية في الصحافة العربية..."، في عبد الملك عودة وآخرون: **مرجع سابق**، ص ٥٥١.

(٣٣) محمد الزيادي: "العمل العربي والإسلامي في إفريقية. جمعية الدعوة الإسلامية العالمية نموذجاً"، في ندوة العلاقات العربية-الإفريقية، **مرجع سابق**، ص ٣٢٦، يبدو من خلال هذا المرجع أن هذه الجمعية هي جمعية ليبية، لكن مصادر أخرى تؤكد أنها هيئة مشتركة ليبية إماراتية.

(٣٤) **المرجع السابق**، ص ٣٣٤.

(٣٥) **المرجع السابق نفسه**.

(٣٦) ورقة "السياسة الثقافية المصرية في إفريقية"، **مرجع سابق**: انظر: ص ٣٣٧-٣٣٨، و ملحق م ص ٣٦٥-٣٦٦، وملحق م١، ص ٣٦٧-٣٦٨.

(٣٧) السفير أحمد طه محمود: "**ماذا بعد ١٠ سنوات من إنشاء الصندوق المصري للتعاون الفني مع إفريقية**"، **مجلة الصحفي الإفريقي**، عدد ٨٧، أبريل/ مايو ١٩٩١، نقلاً عن عبد الرحمن اسماعيل الصالحي وآخرون: التعاون العربي الإفريقي. الواقع الراهن وآفاق المستقبل، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطة، ١٩٩٢، ص ١٧٦.

(٣٨) ورقة "**السياسة الثقافية المصرية في إفريقية**"، **مرجع سابق**: انظر: ص ٣٣٨، و ملحق المعلومات الواردة في هذه الفقرة مأخوذة عن ورقة الجانب العربي في اللجنة الدائمة، ص ٣٨١.

(٣٩) أحمد يوسف القرعي: **مرجع سابق** ، ص ٣٠٣.

(٤٠) سمير حسني: "الصندوق العربي للمعونة الفنية للدولة الإفريقية والعربية"، **المستقبل العربي**، العدد ١٠٤، أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٨٧، معلومات مأخوذة عن الصفحات ١٠٨-١١٢، والجداول ٢، ٣، ٤، ص ١٢٥-١٢٧.

(٤١) للتعاون العربي-الإفريقي المقدمة إلى دورتها التاسعة (واغادوغو ٧-١٩٨٨/١٢/٩)، القسم الرابع: "الشؤون الثقافية"، **تقرير الدورة التاسعة للجنة الدائمة للتعاون العربي-الإفريقي، جامعة الدول العربية-الأمانة العامة**. لذلك سنكتفي بالإشارة إلى أرقام الصفحات في متن البحث.

(٤٢) وهي مكتبات شاملة تحتوي على نحو ألف عنوان تشتمل على نماذج من عيون التراث والإنتاج العربي المعاصر والموسوعات العربية.

(٤٣) هي مالي ونيجيرية والتشاد وغينية ورواندة وزائير وكينية.

(٤٤) أقرت اللجنة الدائمة للتعاون العربي-الإفريقي مشروع إنشاء المعهد الثقافي العربي-الإفريقي في دورتها السادسة (مارس /آذار ١٩٨٣). **انظر تقرير الإدارة**

العامة للشؤون السياسية الدولية بجامعة الدول العربية حول "مسيرة التعاون العربي-الإفريقي"، المؤرخ ١٩٩٧/١٢/٢٣.

(٤٥) المعلومات الواردة في هذه الفقرة مأخوذة عن بطاقة التعريف بالمركز الموجودة عادة في صفحة الغلاف الداخلية من مجلة المركز الفصلية **دراسات إفريقية**.

(٤٦) محمد أبو العينين: "المحددات العالمية لعلاقات العرب الثقافية مع إفريقية"، في ندوة العلاقات العربية-الإفريقية، **مرجع سابق**، ص ٢٧٨-٢٨٨.

(٤٧) انظر مثلاً: السيد يسين: **العولمة ...والطريق الثالث**، الهيئة المصري العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٩؛ مصطفى عبد الغني/ **الجات والتبعية الثقافية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٩؛ هانس-بيتر مارتين وهارالدشومان/ **فخ العولمة**، ترجمة عدنان عباس علي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٩٨؛ هربرت أ. شيللر: **المتلاعبون بالعقول**، ترجمة عبد السلام رضوان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط٢، ١٩٩٩، وخاصة الفصل السادس، ص ١٧٧، وما بعدها.